الهوامل والشوامل

لأبي حيان التوحيدي ومسكويه

الهوامل والشوامل

لأبي حيان التوحيدي ومسْكَويه

تحقيق

أحمد أمين - السيد أحمد صقر

آفاق للنشر والتوزيع

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

التوحيدي، أبو حيان- مسكويه

الهوامل والشوامل: لأبي حيان التوحيدي

تحقيق: أحمد أمين والسيد أحمد صقر

ط1القاهرة -آفاق للنشر والتوزيع - 2019

400 ص، 24 سم.

رقم الإيداع 20580 / 2018

الترقيم الدولي 5 - 190 - 765 - 977 - 978

1 - تراث

أ - التوحيدي ، أبو حيان

ب - العنوان

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

كتاب «الهوامل والشوامل» في الحقيقة كتابان لمؤلفين كبيرين، أسئلة من أبي حيان التوحيدي وسمَّاها «الهوامل»، وأجوبة من مسكويه سمَّاها «الشوامل»، ومعنى «الهوامل»: الإبل السائمة يُهملها صاحبها ويتركها ترعى. و«الشوامل»: الحيوانات التي تضبط الإبل الهوامل فتجمعها، وقد استعار أبو حيان كلمة الهوامل لأسئلته المبعثرة التي تنتظر الجواب، واستعمل مسكويه كلمة الشوامل في الإجابات التي أجاب بها فضبطت هوامل أبي حيان.

وقد رأينا كتاب «الهوامل والشوامل» مُهْمَلًا في ثنايا الكتب في مكتبة «أيا صوفيا» بالآستانة لم يلق إليه أحد باله حتى المستشرقون، وقد عثر عليه الأستاذ «محمد بن تاويت الطنجي» أثناء بعثته من الجامعة العربية إلى الآستانة لتصوير الكتب القيمة، فكان هذا الكتاب مما صَوَّره منها.

فلما اطلعت عليه في القاهرة بعد حضوره أدركت قيمته، وأنه يكشف عن نواحٍ مهمة من النواحي المجهولة من أبي حيان ومسكويه، فآثرتُ نشره لإكمال هذا النقص.

ولست أطيل على القارئ في ترجمة أبي حيان التوحيدي ومسكويه، فقد ترجم له ترجمة وافية الأستاذ المرحوم القزويني في رسالة له وضعها عن أبي حيان بالفارسية. وترجم له أيضًا ترجمة وافية الأستاذ «عبد الرازق محيي الدين» في كتابه عن أبي حيان. وكتاب روضات الجنات ترجم لمسكويه، وكذلك الأستاذ «عبد العزيز عزت» في رسالته الجامعية عنه، فلا نذكر هنا إلَّا بعض ما يدل هذا الكتاب على شخصيتهما.

فأولا: يدل كتاب «الهوامل» على أنَّ أبا حيان شخصية فلسفية طُلَعَة تستخلص الأسئلة من كل ما يقع أمامها، سواء كانت المسائل خُلقية أو اجتماعية أو لغوية أو اقتصادية أو نفسية. ففي كل ذلك يسأل، وكثيرًا ما تثير المسألة حولها جملة مسائل فيسأل عنها أيضًا، حتى ليسأل في دقائق الأمور مثل البيت الخالي من السكان كيف يسرع إلى الخراب أكثر من البيت المسكون وكان المظنون العكس (ص٢٦٦).

ثانيًا: إن أسلوبه في أسئلته؛ أسلوب أدبي فني رائع يمتاز حتى عن أسلوب مسكويه الفلسفي الذي يحوطه الغموض.

وثالثًا: إن أبا حيان كثير الشكوى من الزمان والسكان، والشكوى من المجتدين قد تثير في النَّفْس عاطفة الحنو والرحمة، وقد تثير عاطفة التقزز والاشمئزاز، وهي في ذلك كله تختلف باختلاف الشكل وأساليب الاستجداء، فقد يكون الشكل باعثًا على العطف والرحمة، وقد يكون باعثًا على النفور، وكذلك أسلوب الاستجداء فقد يكون أسلوبًا رقيقًا يستخرج العطف، وقد يكون أسلوبًا جافًّا مشوبًا بالإدلال والتعاظم فيثير السخط ويبعث على الحرمان. ويظهر أن أبا حيان التوحيدي كان من القبيل الثاني، يريد أن يستعلي على المسؤول، وأن يفهمه أن هذا حق لا إحسان فنفَّر من استجداهم منه. يظهر

ذلك في نفور الصاحب ابن عباد منه، وحرمان الوزير ابن سعدان له، وتقريع مسكويه له من الشكوى، فقد شكا أبو حيان كثيرًا في أكثر ما ألف، شكا في الإمتاع والمؤانسة لأبي الوفاء البوزنجاني ولابن سعدان، وشكا في الصداقة والصديق، والمقابسات، والبصائر ، وشكا في الإشارات الإلهية، ونقم على النَّاس كثيرًا، وعد نفسه غريبًا بين المواطنين في خلقه وعلمه، فأحرق كتبه حتى لا ينفعهم بها، وشكا كثيرًا لمسكويه فقرعه مسكويه على شكواه؛ إذ قال له: (ص١٩، ٢٠) «قرأت مسائلك التي سألتني أجوبتها في رسالتك التي بدأت بها فشكوت فيها الزمان، واستبطأت بها الإخوان، فوجدتك تشكو الداء القديم والمرض العقيم، فانظر - حفظك الله- إلى كثرة الباكين حولك وتأس، أو إلى الصابرين معك وتسل، فلعمر أبيك إنما تشكو إلى شاك، وتبكي على باك، ففي كل حلق شجى، وفي كل عين قذى، وكل أحد يلتمس من أخيه ما لا يجده أبدًا عنده، ولو كان حد الصديق ما رسمه الحكماء حين قالوا: صديقك آخر هو أنت إلَّا أنه غيرك بالشخص، فهيهات منه، إني لا أظن الأبلق العَقُوق، والعنقاءَ المُغْرِب والكبريت الأحمر أيسرُ مطلبًا، وأقرب وجودًا منه.

وبعد، فإني أرى لك إذا أحببت معايشة النَّاس ومخالطتهم، وآثرت لذة العمر وطيب الحياة، أن تسامح أخاك، وتغالط فيه نفسك، حتى تغضي له عن كل حق لك، وترى له عليك ما لا يراه لنفسه، وأن تأخذ بأدب بشار فإنه نعم الأدب، وموعظة النابغة فنعمت الموعظة. ولا تعوّد عشيرك وجليسك استماع شكواك فيأنس به ثم لا يشكيك، ولا تكثر عليه من العتب فيألفه ثم لا يعتبك.

هذا إن لم يكن عنده لك أكثر مما عندك له، ولِمَ تهجِم منه على صدر مُحْتش وغْرًا وقلب ممتلئ دِمنًا، فإنك حينئذ تهيج بلابله، وتثير ضغائنه، وتذكره ما تناساه كرمًا أو تكرّمًا، وطواه حلمًا أو تحلمًا، وهذا إن أنصفك فلم يتسرع إليك،

وصدقك فلم يتكذب عليك، ومن عرف طبع الزمان وأهله، وشيمة الدهر وبنيه لم يطمع في المحال ولم يتعرض للممتنع، ولم ينتظر الصفو من معدن الكدر، ولم يطلب النعيم في دار المحنة. وأنت إذا لم تجد من نفسك وهي أخص الأشياء بك مساعدة لك على رضاك، ولا من أخلاط بدنك وهي أقرب الأمور إليك موافقة لهواك، فكيف تلتمسها من غيرك وتطلبها من سواك؟ استعذ بالله من الشيطان ووساوسه، ومن دنسِ الجهلِ وملابِسِه، واستعن بالله يعنك، واستكفه يكفك، ولا قوة إلَّا به. هذا مبلغ ما رأيت من وعظك وحضرني من نصحك، وأرجو أن يوافق ما توخيته لك، ورجوته فيك من القبول والامتثال، إن شاء الله».

رابعًا: يدل الكتاب على أن أبا حيان كان واسع الأفق متعدد النواحي، وهو في ذلك أيضًا يَفضُل مسكويه؛ إذ كان أبو حيان فيلسوفًا مع الفلاسفة، ومتكلمًا مع المتكلمين، ولغويًّا مع اللغويين، ومتصوفًا مع المتصوفين ونحو ذلك، يتسع أفقه حتى يشمل البحث في ذات الله وصفاته، كما ورد في المسألة (١٦) «وعلى ذكر الله تعالى، بم يحيط العلم من المشار إليه باختلاف الإشارات والعبارات؟ أهو شيء يلصق بالاعتقاد؟ أم هو مطلق لفظ الاصطلاح، أم هو إيماء إلى صفة من الصفات مع الجهل بالموصوف؟ أم هو غير منسوب إلى شيء بعرفان، فإن كان منعوتًا بنعت فقد حصره الناعت بالنعت. وإن كان غير منعوت فقد استباحه الجهل، وزاحم المعدوم. ولا بد من الإثبات إذا استحال النفي، وإذا وقف الإثبات والنفي على المثبت النافي، فقد سبق إذن كل إثبات ونفي. فإن كان سابقًا كلَّ هذه الألفاظ وجميع هذه الأغراض، فما نصيب العارف؟ وما بغية ما ظفر به الموحِّد؟

هيهات هيهات! اشتد اللغط، وكثر الغلط، ورجع كل إلى الشطط، وفات

اللهُ الفهم والفاهم، والوهم والواهم، وبقي مع الخلق علم مختلف فيه، وجهل اصطلح عليه، وأمر قد تُبرِّم به، ونهي قد ضُجِر منه، وحاجة فاضحة، وحجة داحضة، وقول مُزوَّق، ولفظ منمق، وعاجل معشَّق، وآجل معوَّق، وظاهر مُلَفَّق، وباطن ممزَّق. إلى الله الشكوى من غلبات الهوى، وسطوات البلوى، إنه رحيم ودود».

وكان مسكويه أضيق منه أفقًا، كما كان أسوأ منه تعبيرًا، فليس له مجال كبير، يجول فيه ويصول إلَّا في الفلسفة، وحتى في الفلسفة لا يحسن الإلهيات ولا ما وراء المادة ونحو ذلك، وإنما يحسن الأخلاق إذ ألَّف فيها كتابه «تهذيب الأخلاق» والتدبير المنزلي، والناحية العملية في فلسفة أرسطو لا في غيرها، ويدل على ذلك قصوره فيما عداها.

ويظهر أن سن أبي حيان ومسكويه متقارب إلَّا أن مسكويه يكبره قليلًا، ولكن كانت شهرة مسكويه بالعلم أكبر من شهرة أبي حيان. وكان أغنى لأنه كان خازن بيت المال، وخازن الكتب لعضد الدولة، وعلى حد تعبيرنا الحديث وزيرًا للمالية ومديرًا لمكتبته، وهذا يدر عليه الكثير، فيظهر أن طمع أبي حيان في علمه وماله قد باء بالفشل فوصفه بالبخل والغباء؛ إذ قال فيه في كتاب الإمتاع والمؤانسة ١/ ٣٥، ٣٦: «وأمَّا مسكويه، ففقير بين أغنياء، وعيي بين أبيناء، لأنه شاذ، وأنا أعطيته في هذه الأيام (صفو الشرح لإيساغوجي) وقاطيغورياس من تصنيف صديقنا بالرَّي. قال: ومن هو؟ قلت: أبو القاسم الكاتب غلام أبي الحسن العامري، وصححه معي، وهو الآن لائذ بابن الخمار، وربما شاهد أبا سليمان، وليس له فراغ، ولكنه محس في هذا الوقت للحسرة التي لحقته فيما فاته من قبل. فقال: يا عجبًا لرجل صحب ابن العميد أبا الفضل، ورأى من كان عنده، وهذا حظه! قلت: قد كان هذا، ولكنه كان

مشغولًا بطلب الكيمياء مع أبي الطيب الكيميائي الرّازي، مملوك الهمة في طلبه، والحرص على إصابته، مفتونًا بكتب أبي زكريا، وجابر بن حيان، ومع هذا كان إليه خدمة صاحبه في خزانة كتبه، هذا مع تقطيع الوقت في حاجاته الضرورية والشهوية، والعمر قصير، والساعات طائرة، والحركات دائمة، والفرص بروق تأتلق، والأوطار في غرضها تجتمع وتفترق، والنفوس على فواتها تذوب وتحترق، ولقد قطن العامري الرّي خمس سنين جمْعة، ودرس وأملى، وصنف وروى، فما أخذ مسكويه عنه كلمة واحدة، ولا وعى مسألة، حتى كأنه بينه وبينه سد، ولقد تجرع على هذا التواني الصاب والعلقم، ومضغ بفمه حنظل الندامة في نفسه، وسمع بأذنه قوارع الملامة من أصدقائه حين لم ينفع ذلك كلّه. وبعد فهو ذكي حسن الشِّعر، نقي اللفظ، وإن بقي فعساه يتوسط هذا الحديث، وما أرى ذلك مع كلفه بالكيمياء، وإنفاق زمانه، وكد بدنه وقلبه في خدمة السلطان واحتراقه في البخل بالدانق والقيراط والكِسرة والخِرقة؛ نعوذ بالله من مدح الجود باللسان، وإيثار الشح بالفعل، وتمجيد الكرم بالقول ومفارقته بالعمل، وهذا هو الشقاء المصبوب على هامة من بُلي به، والبلاء المعصوب بناصية من غلب عليه».

ولا ندري كيف وصفه بالذكاء والغباء معًا، إلَّا أن يكون يريد بوصفه بالذكاء في بعض المواضع، وفي بعض فروع من العلم كالأخلاق والطب، وغبائه في بعض المواضع كالإلهيات والمنطق، وقد وافقه على ذلك ابن سينا، فقد قال ابن سينا في بعض كتبه: إنه ألقى إليه جوزة كانت في يده وقال: أبِنْ لي مساحة هذه بالشَّعيرات، فألقى إليه ابن مسكويه أوراقًا، وقال له: أصلح بهذه أخلاقك حتى أجيبك إلى بعض ما تريد. ونستخلص من هذه القصة تقصير مسكويه في باب الرياضة، ومهارته في الأخلاق.

وقد قال ابن سينا أيضًا في بعض مسائله: إن هذه المسألة حاضرت بها أبا علي مسكويه فاستعادها كرات، وكان عسر الفهم، وتركته ولم يفهمها على الوجه الصحيح.

* * *

وقد عمر الاثنان طويلًا، فقد مات أبو حيان سنة ٤١٤ هـ عن نيف وتسعين سنة كما ذكر القزويني. وقال في روضات الجنات إن أبا علي مسكويه عاش طويلًا حتى سئم الحياة، ولم يعد يقدر على الحركة، وفي بعض أشعاره إشارة إلى ذلك، وقد مات سنة ٤٢١هـ فإن كان مسكويه يكبر أبا حيان، فإنما يكبره بسنين قلائل، ولكن كان له من الجاه والغنى ما لفت إليه الأنظار أكثر من أبي حيان.

ويظهر أيضًا أنه لما لم يجد بغيته العلمية والمالية عند مسكويه، اتجه إلى أبي سليمان المنطقي الذي يشاركه في البؤس، ولكن يفوقه في العلم، وكان اتصاله هذا بعد اتصاله بمسكويه، بدليل ما جاء في كتاب المقابسات من أنه سأل أبا سليمان المنطقي عن مسألة فأجابه عنها إجابة غير التي ورد ذكرها في كتاب «الهوامل والشوامل»، وقد أعجب بعقلية أبي سليمان وعلمه أكثر جدًّا مما أعجبه مسكويه، وقد لازمه طويلًا ووصفه بالعلم والذكاء في الإمتاع والمؤانسة إذ يقول: ١/ ٣٣ «أما شيخنا أبو سليمان فإنه أدقهم نظرًا، وأقعرهم غوصًا، وأصفاهم فكرًا وأظفرهم بالدر وأوقفهم على الغرر، مع تقطع في العبارة، ولكنة ناشئة من العجمة، وقلة نظر في الكتب، وفرط استبداد بالخاطر، وحسن استنباط للعويص، وجرأة على تفسير الرمز، وبخل بما عنده من هذا الكنز».

واستفاد منه كثيرًا. وكان أبو حيان وسيطًا له عند الوزير ابن سمعان؛ إذ منحه مائة دينار يقضي بها دينه في أجرة بيته كما ذكر في الإمتاع ١/ ٣١.

والمقابسات أغلبها مما استفاده أبو حيان من أبي سليمان في مجالسه.

ويظهر أن أبا حيان قد وجه إلى مسكويه أسئلته كلها دفعة واحدة، فأجاب مسكويه عنها إجابات متفرقة عن كل سؤال جواب، وأن أبا حيان عنون كل سؤال بمسألة خلقية أو لغوية أو زجرية أو اختيارية، ويعني بالاختيارية ما كانت المسألة فيها من اختيار الشخص أن يفعله أو لا يفعله، كأن يكون غنيًّا فيبخل أو يكرم، وأن يكون غضوبًا فيغضب أو يحلم، ويعني بالزجرية المسائل التي يسأل فيها لزجر المرتكب عن ارتكابها، وهكذا. وأن مسكويه قد تصرف في الأسئلة، فأحيانًا لا يثبتها كما وردت في الأصل، بل أحيانًا يشير إلى قسم منها ويترك القسم الآخر، كما في المسألة الرابعة إذ يقول (ص٤٣): «ثم اتبعت المسألة من تنقص الإنسان وذمه وتوبيخه، ما أستغني عن إثباته».

وكما في المسألة (٣٥) ص١٢١: «وحكاية طويلة في إثر هذه المسألة عن شيخ فاضل مقرظ وجوابات له»، وفي المسألة (٦٨) ص١٩٠: «ثم حكيت حكايات ليس لها غناء في المسألة فلنشتغل بالجواب».

وفي المسألة (٨٣) ص ٢١٠: «ثم حكيت الحكاية عن ابن إسماعيل في قصة الزعفراني».

وفي المسألة (٨٦) ص٢١٦: «إلى ما يتصل به من كلامك مما لم أحكه، إذ كانت المسألة هي في قدر ما خرج من حكايتي».

بل أحيانًا يحذف من السؤال ما لا يستحسنه أو ما يعجز عن الإجابة عنه، كما في مسألة (٦٩) ص١٩٢.

* * *

ويظهر أننا إذا أردنا أن نؤرخ كتب أبي حيان المتداولة بيننا، وجدنا أولها الهوامل، ولا ندري موضع كتاب الإشارات الإلهية من هذه الكتب، إلَّا أننا

نستنتج أنه ألفه متأخرًا لنضج تعبيره ومعانيه، وتعمقه في التصوف. ثم الإمتاع، ثم الصداقة والصديق، وفي غضون ذلك ألف البصائر والذخائر؛ لأنه ذكر في مقدمته أنه بدأ به سنة ٣٧٥ وأتمه بعد خمسة عشر عامًا. ثم المقابسات لأنه ذكر الهوامل والشوامل في المقابسات، وذكر أنه ألف لابن سعدان كتاب الإمتاع والمؤانسة سنة ٣٧٤هـ، وألف الصداقة والصديق لابن سعدان أيام كان وزيرًا وكانت مدة وزارته من سنة ٣٧٣ إلى سنة ٣٧٥هـ، وأيًّا ما كان، فالكتاب عظيم القيمة، إذ يدل على نوع المشاكل التي كانت تشغل بال المفكرين في القرن الرابع الهجري في العراق، كما تدل في كثير من الأحيان على الحالة الاجتماعية التي كان يحياها الناس.

وكثير من الأسئلة والأجوبة كان يحتاج إلى تعليقات طويلة، أو إلى أجوبة غير التي أُجيب بها، طبقًا لعلم النَّفْس وعلم الاجتماع كما وصلا إليه اليوم، ولكن أبينا أن نغرق هذا الكتاب بالتعليقات، وتركنا الحرية لكل قارئ في التعليق عليه حسبما يرى، وعلى قدر علمه بهما.

ومن بديع أسئلته سؤاله رقم ١٥٣ عن المسألة الواحدة يكون فيها حكمان من فقيهين: أحدهما يحلها والآخر يحرمها. ومن بديع الجواب أن المسألة الواحدة قد يختلف حكمها باختلاف الزمان والمكان والعادة ومصالح الناس. فقد تكون المسألة حلالًا في زمان ومكان، حرامًا في غيرهما، كالذي روي أن أبا حنيفة أفتى بأن من غصب ثوبًا صبغه بالصبغ الأسود فقد زاد من قيمته. والسبب في ذلك أن أبا حنيفة أفتى في زمان لم يتخذ فيه العباسيون السواد شعارًا لهم. وأفتى أبو يوسف في زمان اتخذ فيه السواد شعارًا.

ومن بديع الجواب أيضًا أن الحكم يدور مع المصلحة، فقد تكون المصلحة موجبة للحل أحيانًا، وقد تكون موجبة للحرمة أحيانًا أخرى. ومن الأقوال الشائعة أن الضرورات تبيح المحظورات.

ويفهم من هذا أن الاجتهاد جائز ولو أدى إلى مخالفة النص.

ومن بديع الجواب ثالثًا ما قرره مسكويه من أن الاجتهاد قد يستحسن لذاته، كضرب الكرة بالصولجان، لا يضر فيه أن يخطئ الكرة ولا ينفع أن يصيبها. وإن كان الحكم قد أمر بالضرب والإصابة لأن غرضه من أمره الرياضة بالحركة. وكذلك الحكيم إذا دُفن في برية دفينًا وأمر النَّاس بطلبه والبحث عنه، وغرضه في ذلك جد الباحثين وتنشيطهم ليعرف مقادير اجتهادهم، فقد حصل المقصود وجدوا الدفين فيما بعد أم لم يجدوه. وكما يُطلب من المتعلم حل نظريات أو تمرينات هندسية أو مسائل عويصة في التربية، فإن الغرض يحدث من حلها؛ لأن الغرض هو تمرين الذهن في حل هذه المشكلات وقد حصل.

وهو نظر جديد- فيما نعلم- في قيمة الاجتهاد.

وسؤال آخر وهو رقم ١٤٧ يدل على أن أبا حيان قد يُسْأَلُ من طالب آخر، فيحيل السؤال على مسكويه بعد أن يجيب هو بنفسه، ليرى هل يجيب مسكويه نفس الإجابة، أو يجيب إجابة أخرى فيتعدد الجواب، وفي ذلك مصلحة. وقد سأل أبا حيان سائل: هل تخرج الشريعة عن مقتضى العقل؟ فإن لم تخرج فكيف يعلل ذبح الذبائح، وإيجاب الدية على العاقلة؟ وقد أجاب مسكويه بأن من المحال أن تخرج الشريعة عن مقتضى العقل؛ لأنها وُضعت لمصلحة الناس، فإن وُجد ما يخالف العقل، فذلك شيء ظاهري فقط، وإذا بُحث تبيّن أنه لا يخالف العقل، نعم قد يخالف المألوف وما اعتاده الناس، ولكن لا يخالف العقل، فذبح الذبائح قد يكون فيه إضعاف لها، ولكن فيه تقوية للإنسان وصحة له، ووجوب الدية على العاقلة يزيد في الرباط بين القبيلة، ويجعل كل إنسان مسؤولًا عما يعمله أحد أفراد قبيلته، وليس ذلك مخالفًا للعقل البشري بتاتًا.

وقد دلنا السؤال والجواب على أن في عصر أبي حيان ومسكويه جماعة من

المانوية يثيرون الشكوك بين العامة ليعدلوا بهم عن الدين الصحيح. وقد وقف أبو حيان ومسكويه في وجوههم وأمثالهم.

* * *

وقد أجاب مسكويه في هذا الكتاب عن أسئلة كانت الإجابات عليها متفقة مع ما عُرف في زمانه. ولكن العلم تقدم، وأصبح ما كان مجهولًا له معلومًا عندنا، فقد أجاب إجابات من علم النَّفْس تكون أحيانًا غامضة، ولكن تقدم هذا العلم تقدمًا كبيرًا جعل من الممكن الإجابة عنها إجابات خيرًا مما أجاب؛ ولكن لم نرد أن نغرق الكتاب بمثل هذا. ونظير ذلك ما أجاب عنه في المسائل الاقتصادية والاجتماعية والطبيعية وغيرها. فالعلم اليوم خير من حال العلم في زمانه. خذ لذلك مثلًا السؤال الذي سأله أبو حيان عن أن السحاب يبرق ويرعد، فنرى البرق قبل أن نسمع الرعد (في المسألة ١٧٤، ص٣٦٣)، وهي ملاحظة صحيحة، وقد أجاب مسكويه إجابة خاطئة، وهي ظنه أن الهواء يستحيل إلى نور فنراه بمجرد ظهوره، وأمَّا الرعد فينتقل حسب الموجات كأمواج البحر. مع أننا نعلم اليوم أن كلًّا من الرعد والبرق ينتقل إلينا بواسطة موجات، ولكن بعض الموجات أقصر من بعض، كما نلاحظ في موجات الإذاعة، فبعضها قصير وبعضها طويل، وبعضها سريع وبعضها أسرع، فكل من الرعد والبرق ينتقل إلينا عن طريق موجات، ولكن أمواج النور أسرع من موجات الصوت، ولذلك يقولون إن الشمس تطلع ولكن لا يصل إلينا ضوؤها إلَّا بعد ثمان دقائق من طلوعها، ودلت التجربة أن بعض النجوم بعيد عنا جدًّا حتى لا يصل إلينا ضوؤه إلَّا بعد مائة عام. وكانت هذه الظاهرة إحدى الظواهر على مقياس البعد بيننا وبين نجم معين، فنحسب كم من الزمن وصل إلينا الضوء، وما سرعة الضوء، وعلى هاتين المقدمتين نبني حسابنا.

وكذلك الشأن فيما أجاب عنه في المسائل الاقتصادية والاجتماعية والنفسية،

فقد كانت دائرة العلم في زمنه ضيقة، فكانت تتسع كل يوم بالاستكشافات الجديدة، وخصوصًا في القرون الأخيرة، حتى أصبحت إجابات مسكويه إجابات تستخرج الضحك أحيانًا، وقد كان من الممكن أن نقف عند كل إجابة لنبين ما يقوله العلم الحديث فيها، ولكن منعت من ذلك موانع: أحدها أننا لم نرد أن نغرق الكتاب الأصلي بإجاباتنا، وثانيها أننا لا نستطيع أن ندعي العلم الواسع بالنفس والاقتصاد والطبيعة والكيمياء كما فعل مسكويه، فإن هذه العلوم اتسعت حتى لا يستطيع أن ينوء بها إلَّا العصبة أولو القوة. وثالثها أننا لا نريد أن نقع في الخطأ الذي وقع فيه مسكويه، فسيقرأ الكتاب من بعدنا، وسيكون العلم قد تقدم أكثر مما عندنا، فيضحك من إجابتنا أحيانًا كما نضحك من إجابة مسكويه، ولهذا نحترس حيث أهمل، ونتقيد حيث أطلق.

ونلاحظ أن في المسألة رقم ١٧٥ سقطًا إذ نرى في آخر الإجابة عليها كلامًا لا يتصل بموضوع السؤال. وتبلغ المسائل الساقطة نحو خمس مسائل، فقد جاء في الصفحة الأولى التي فيها عنوان الكتاب «كتاب الهوامل والشوامل ويشتمل على مائة وثمانين مسألة، الهوامل من سؤال أبي حيان علي بن محمد الصوفي، والشوامل ووضع الكتاب والأجوبة من تأليف أبي علي أحمد بن يعقوب بن مسكويه» فإذا كنا قد بلينا بفقد هذه المسائل وأجوبتها، فلله الحمد على ظفرنا بما عداها. ومما هو جدير بالذكر أن الصفحة الأولى قد كتبت عليها عدة تملّكات كثيرة بعضها غير مؤرخ وبعضها مؤرخ، ولكن لم يتضح تاريخه، والذي يعنينا منها جميعًا التملك الأول لأهميته التاريخية ونصه «ملكه من كرم الله تعالى محمد بن إبراهيم.. لطف الله به وعفى عنه سنة ٤٤٠» وهو يدلنا على قدم هذه النسخة.

فهذا الكتاب، وكتاب المقابسات، وكتاب الإمتاع والمؤانسة صورة صادقة للحياة الاجتماعية في ذلك العصر من بخل غنيّ، وفقر عالم، وغنى جهول،

وسلطان وزير، وقتله من يد أمير، وهكذا.

هذا إلى الطرف النادرة، والنوادر المستملحة، والقصص الممتع، والرأي الحصيف، ويشترك في هذا الأخير أيضًا كتاب «البصائر والذخائر» الذي سنتولى نشره قريبًا إن شاء الله، بالاشتراك مع الأستاذ «السيد أحمد صقر».

* * *

والنسخة التي بأيدينا، والتي نشرنا عنها هذا الكتاب، هي فيما نعلم النسخة الوحيدة في العالم حتى لَمْ يرد ذكرها في كتاب العلامة الفاحص (بروكلمان) ولم يرو لنا في كتابه القيم الواسع عن نسخ من هذا الكتاب، فإذا وقع فيه بعض الأخطاء وبعض الغموض، فعذرنا أننا لم نعلم عن نسخة أخرى في مكاتب العالم يصح أن نرجع إليها، وأن نصحح ما ورد من الأخطاء في هذه النسخة.

* * *

وقد شاركني في إخراج هذا الكتاب الأستاذ «السيد أحمد صقر»، بل كان نصيبه من تصحيح الكتاب والتعليق عليه أكثر مما لي. فله جزيل الشكر على ما قام به.

وإنا نشكر كل الشكر من دلَّنا على خطأ أخطأناه، أو زلة زللناها، والله الموفق للصواب.

القاهرة في يوم الإثنين
٢٢ ربيع الأول سنة ١٣٧٠هـ
١ يناير سنة ١٩٥١ م

أحمد أمين

بسم الله الرحمن الرحيم

وَإِياهُ أَسْتَعِين

أعانَكَ اللهُ على دَرَكِ الحقِّ، وشَرَحَ صَدركَ له، وأعا[ذك من سـ]ـفه[1] الباطل، وصَرَفَ وجهك عنه، ووفَّرَ من العلم حظَّك، وَأَجْزَلَ من المعارف قِسْمَكَ[2]، وجعل لك في السعادة نصيبًا من سعيك، وعلى الخير دليلًا من نفسك، وزيَّن في عينك الإنصافَ والتّسليمَ للحق، وكَرَّه إليك الظلم والمراءَ في الباطل، وأثارَ بك دفائن الحكمة، وأَوْضَحَ لك غوامضَ العلم، وألهمك كلمة العدل لتُؤْثِرها في أمورك وأحوالك، وتقفَ عندها في أقوالك وأفعالك.

قرأْتُ مسائلَكَ التي سَأَلْتَنِي أجْوِبتَهَا في رسالتك التي بَدَأْتَ بها فشكَوْتَ فيها الزَّمَان، واستبطأت بها الإخوان، فوجدْتُكَ تشكو الداءَ القديم والمرضَ العقِيم، فانظر حفظك [الله][3] إلى كَثْرَة الباكين حولك وتأَسَّ، أو إلى الصَّابرين معك وتَسَلَّ، [فلعمر أبيك][4] إنما تشكو إلى شاك، وتبكي على باك[5]، ففي كل حَلْق شَجًى

(١) في الأصل: «واعا سن سفه».

(٢) القسم والقسمة بالكسر: الحظ والنصيب.

(٣) مكان الزيادة بياض بالأصل.

(٤) في الأصل: « سك».

(٥) على هنا بمعنى عند، راجع اللسان مادة «علا».

[وفي كل عين قذى][1]، وكلُّ أحدٍ يَلْتَمِسُ من أخيه ما لا يجده أبدًا عنده [ولو كان حد][2] الصديق ما رسمُه الحكماءُ حين قالوا: صديقُكَ آخرُ هو [٢-ب] أنْتَ إلَّا أنَّه غيرُك بالشَّخْص[3]- فهيهات منه، إني لأظن الأبلق العقوقَ[4]، والعَنْقَاءَ المُغْرِبَ[5]، والكبريتَ الأحمرَ[6] أيسرَ مطلبًا، وأقربَ وجودًا منه.

وبعد؛ فإني أرى لك إذا أحببتَ مُعَايَشَةَ النَّاس ومخالطتَهم، وآثرتَ لذَّةَ العمر وطِيبَ الحياة، أن تُسامِح أخاك، وتُغالط فيه نفسَك، حتى تُغْضَي له عن كلِّ حق لك، وترى له عليك ما لا يراه لنفسه، وأن تأخذ بأدب بَشَّار فإنه نعم الأدب[7]، وموعظة النابغة فنعمت الموعظة[8]، ولا تعوِّد عشيرك، وجليسك استماع شَكْوَاكَ فيأنسَ به، ثم لا يُشْكِيك[9]، ولا تكثر عليه من العَتْبِ فيألفَه ثم لا يُعْتِبُك[10].

هذا إن لم يكن عنده لك أكثرُ مما عندك له، ولم تَهْجُم منه على صدر مُحْتَشٍ

(١) في الأصل: « ـذى».

(٢) مكان الزيادة بياض بالأصل.

(٣) نسب أبو حيان هذا القول إلى أرسطوطاليس ونقل شرحه عن أستاذه أبي سليمان المنطقي، في كتاب الصداقة والصديق ٢٦-٢٨.

(٤) في المثل «أعزّ من بيض الأنوق، والأبلق العقوق» والأنوق: الرَّخمة تبيض في شماريخ الجبال فلا يكاد يظفر ببيضها. والأبلق: هو من الخيل الذي يبلغ تحجيله إلى الفخذين، صفة للمذكر. والعقوق: الحامل، صفة للمؤنث، والذكر لا يكون حاملًا. ويضرب هذا المثل لمن يطلب شيئًا لا يكون أبدًا، قال الشاعر:

طلب الأبلق العقوق فلما ... لم ينله أراد بيض الأنوق

(٥) يزعمون أنه طائر عظيم يبعد في طيرانه فلا يحس ولا يرى.

(٦) راجع أمثال الميداني ١/ ٥٠٥.

(٧) يريد أبياته المشهورة:

إذا كنت في كل الأمـــور معاتبًا ... صديقــك لم تلق الذي لا تعاتبه

فعش واحدًا أوصل أخـــاك فإنه ... مقـــارف ذنب مرة ومجانبـــه

إذا أنت لم تشرب مرارًا على القذى ... ظمئت وأي النَّاس تصفو مشاربه

(٨) يريد قول النابغة في اعتذاره للنعمان:

ولست بمستبق أخًا لا تلمـــــه ... على شعث أي الرجال المهـذب

(٩) أشكاه: أزال شكواه.

(١٠) أعتبه: ترك ما يستدعي عتبه وغضبه وأرضاه.

وغْرًا[١]، وقلبٍ ممتلئٍ دِمَنًا[٢]، فإنَّكَ حينئذ تُهَيِّجُ بَلَابِلَهُ، وتُثِيرُ ضَغَائنه، وتذكِّرُه ما تناساه كرمًا أو تكرُّمًا، وطواه حِلْمًا أو تحلُّمًا، وهذا إن أنصفك فلم يَتَسَرَّع إليك، وصَدَقَكَ فلم يَتَكَذَّب عليك، ومن عرف طبع الزمان وأهله، وشيمةَ الدهر وبنيه، لم يطمع في الْمُحَال، ولم يتعرض للممتنع، ولم ينتظر الصَّفْوَ من معدن الكدر، ولم [٣-أ] يطلب النعيم في دار المحنة.

وأنت إذا لم تجد من نفسك- وهي أخصُّ الأشياء بك- مساعدةً لك على رضاك، ولا من أخلاط بدنك- وهي أقرب الأمور إليك، موافقةً لهواك، فكيف تلتمسُها من غيرك، وتطلبُها من سواك؟

استعذ بالله من الشيطان ووساوسه، ومن دنس الجهل وملابِسِهِ، واستعن بالله يعنكَ، واستكفه يكفك، ولا قوة إلَّا به.

هذا مبلغ ما رأيتُ من وعظك، وحَضَرَني من نُصْحك، وأرجو أن يوافق ما توخَّيْتُه لك، ورجوتُهُ فيك من القبول والامتثال إن شاء الله.

* * *

وهأنذا آخذ في أجوبة مسائلك التي سميتَهَا «هوامل»[٣] ومجتهد في ردّها عليك برُعَاةٍ حَفَظَة، ووُلاةٍ يقظة، مَحْلُولة العقال، مَوْسومةَ الأغْفَال[٤]، ومؤمِّلٌ أن تجد بها من الحكمة ضالّتك، ومن العلمِ بُغيَتَكَ وطَلِبَتَكَ، فَتُفْضِيَ بعد الظَّفرِ منها إلى بَرْدِ اليقين فيها إن شاء الله.

* * *

(١) محتش: محشو، والوغر: الحقد.

(٢) الدمن: جمع دمنة، وهي الضغن يأتي عليه الدهر الطويل.

(٣) الهوامل: جمع هامل. وهي الإبل المسيبة لا راعي لها.

(٤) وسم الإبل: علم عليها الكي وميزها بعلامة خاصة تعرف بها. وإبل أغفال: لا سمات عليها، جعل أبو حيان مسائله التي سأل عنها كأنها إبل سائمة لا ضابط لها، وجعل مسكويه من إجابته عنها رعاة حفظة يرعونها ويضبطون أمرها ثم يرجعونها.

وشَرْطُنا إذا تكلمنا في مسألة أن نُبيِّن عويصَها، ونشرَحَ مشكلها، فإذا تعلّق ذلك بكلام مسبوق إليه مقرر، وأصل محكوم به مثبت، قد شرحه غيرنا وبينه، لا سيما رجلٌ مشهور بالحكمة، عالي الدَّرجة فيها- أرْشَدْنَا إليه، ودَلَلْنَا على موضعه، [٣-ب] فإني رأيت فِعْلَ ذلكَ أولى من تكلُّفِ نسخه ونقله والتكثُّرِ به، مع ذِكْرِيه[١] إيماءً واختصارًا، وبالله التوفيق.

* * *

(١) أي مع ذكري إياه.

بسم الله الرحمن الرحيم

المسألة الأولى وهي لغوية

قُلْتَ أعَزَّكَ اللهُ: ما الفرق بين العجلة والسرعة؟

وهَلْ يجب أن يكون بين كل لفظتين- إذا تَوَاقَعَتَا على معنى، وتَعَاوَرَتَا غَرَضًا- فرق، لأنك تقول: سُرَّ فلانٌ وفَرِحَ، وأَشِرَ فلانٌ ومَرِحَ، وبَعُدَ فلانٌ ونزَح، وهزَلَ فلانٌ ومزَح، وحُجِبَ فلانٌ وصُدّ، ومُنِعَ فلانٌ ورُدَّ، وأَعْطَى فلانٌ ونَاوَلَ، ورام فلانٌ وحاول، وعالج فلانٌ وزاول، وذهب فلانٌ ومضى، وحكَمَ فلانٌ وقضَى، وجاء فلانٌ وأتى، واقترَب فلانٌ ودنا، وتكلم فلانٌ ونطَق، وأصاب فلانٌ وصدَق، وجلس فلانٌ وقعد، ونأى فلانٌ وبعُد، وحَضرَ فلانٌ وشَهِد، ورَغبَ عن كذا وزهِد.

وهل يشتمل السرور والحُبُور، والبهجة والغِبْطَةُ، والفَكَهُ، والجَذَلُ والفرح، والارتياح، والبَجَحُ(١) على معنًى واحد أو على معان مختلفة؟ وخذ على هذا؛ فإِنَّ بابه طويل، وحبْلَه مَثْنِي(٢) وَشكلَه كثير [٤-أ].

فإن كان بين كل نَظِيرين من ذلك فرقٌ يَفْصِلُ معنًى من معنى ويفُرّ(٣) مُرادًا من

(١) في اللسان: «بجح بالشيء وتبجح به: فرح».

(٢) الحبل المثني: الذي ثني، أي رد بعضه على بعض من طوله.

(٣) في اللسان: «فرّ الأمر يفره: بحثه وكشفه»، ومنه قول الحجاج: «لقد فررت عن ذكاء وتجربة».

مُراد، ويبين غرضًا من غرض، فَلِمَ لا يُشْتَرَكُ في معرفته، كما اشْتُرِكَ في معرفة أصله؟

وعلى هذا فما الفرق بين الغرَض والمعنى والمراد، وها هو ذا وقد تقدّم آنفًا؟

وما الذي أَوْضَح الفرق بين نطق وسكت، وأَلْبَسَ الفرقَ بين نطَق وتكلم، وبين سكتَ وصمتَ؟

الجواب

قال أبو علي أحمدُ بنُ محمد مِسْكَويه -رحمه الله:

لمّا كنا نحتاجُ في الجواب عن هذه المسألة إلى ذكر السبب الذي من أجله احتيج إلى الكلام المصطلح عليه، والحاجةِ الباعثة على وضع الأسماء الدالة بالتواطؤ، والعلّةِ الداعية إلى تأليف الحروف التي تصير أسماء وأفعالًا وحروفًا بالاتّفاق والاصطلاح، والأقسام التي تعرض لنا بموجب حكم العقل - قدمنا بيان ذلك أمام الجواب؛ ليكون توطئة له، وليسهل علينا هذا المطلب، ويُبِينَ عن نفسه، ويُعِينَ على ما اعتاص منه، فأقول:

إن السبب الذي احتيج من أجله إلى الكلام، هو أن الإنسان الواحد لَمّا كان غيرَ مُكْتَفٍ بنفسه في حياته، ولا بالغٍ حاجاته في تتمة بقائه مُدَّته المعلومة، وزمانَه المقدَّر المقسوم- احتاج إلى [٤-ب] استدعاء ضروراته في مدة بقائه من غيره، ووجب بِشَرِيطَةِ العدل أن يعطي غيرَه عِوَضَ ما استدعاه منه، بالمُعَاونة التي من أجلها قالت الحكماء: إن الإنسان مَدَنِيٌّ بالطبع.

وهذه المعاونات والضرورات المُقْتَسَمَةُ بين الناس، التي بها يصح بقاؤُهم، وتتم حياتُهم، وتحسن معايشهم، هي أشخاص وأعيان من أمور مختلفة، وأحوالٍ غيرِ متّفقة، وهي كثيرة غيرُ متناهية، وربما كانت حاضرةً فصحّت الإشارة إليها، وربما كانت غائبةً فلم تكفِ الإشارة فيها، فلم يكن بُدٌّ من أن يُفْزَعَ إلى حركات بأصواتٍ دالةٍ على هذه المعاني بالاصطلاح، ليستدعيهَا بعض النَّاس من بعض، وليُعَاوِن بعضهم بعضًا، فيتمَّ

لهم البقاء الإنساني، وتكمُلَ فيهم الحياةُ البشرية. وكان[١] الباري -جلّ وعزّ- بلطيف حِكمته، وسابق علمه وقدرتِه، قد أعدّ للإنسان آلةً هي أكثرُ الأعضاء حركة، وأوسعُها قدرةً على التّصرّف، ووضَعَها في طريق الصوت [وضعًا][٢] موافقًا لتقطيع ما يخرج منه مع النَّفَس، مُلائمًا لسائر الآلات الأُخَر المُعِينَةِ في تمام الكلام- كانت هذه الآلة أجْدَرَ الأعضاء باستعمالِ أنواع الحركات المُظْهِرَةِ لأجناس الأصوات الدّالة على المعاني التي ذكرناها [٥-أ] وقد بلغت عدّة هذه الأصوات المفردة المُقَطَّعَة بهذه الحركات المسماة حروفًا- ثمانيةً وعشرين حرفًا في اللغة العربية. ثم ركبت كلها ثنائيًّا وثلاثيًّا ورباعيًّا، وجميعها متناهية محصاة؛ لأن أصولها وبسائطها محصورة معدودة، فالمركبات منها أيضًا محصورة معدودة.

ولما كانت قسمة العقل توجب في هذه الكلم إذا نظر إليها بحسب دلالتها على المعاني أن تكون على أحوال خمس لا أقل منها ولا أكثر وُجدت منقسمة إليها لا غير، وهي: أن يتفق اللفظ والمعنى معًا، أو يختلفا معًا، أو تتفق الألفاظ وتختلف المعاني، أو تختلف الألفاظ وتتفق المعاني، أو تتركب اللفظة فيتفق بعض حروفها وبعض المعنى وتختلف في الباقي.

وهذه الألفاظ الخمسة[٣] هي التي عدّها «الحكيم»[٤] في أول كتبه المنطقيّة، وتكلم عليها المفسرون وسموّها المتَّفِقَة، والمتباينة، والمتواطئة، والمترادفة، والمشتقة، وهي مشروحة هناك، ولكن السبب الذي من أجله احتيج إلى وضع الكلام يقتضي قسمًا واحدًا منها، وهو أن تختلف الألفاظ بحسب اختلاف المعاني، وهي المسماة

(١) معطوف على قوله: ولما كان غير مكتف بنفسه... إلخ فهو يريد: ولما كان الباري جل وعز قد أعد للإنسان آلة... كانت هذه الآلة أجدر الأعضاء... إلخ.

(٢) زيادة يوجبها السياق.

(٣) في الأصل: «الخمس».

(٤) يريد به أرسطاطاليس.

المتباينة، فأما الأقسام الباقية فإنَّ ضرورات دعت إليها، وحاجات بعثت عليها ولم تقع [٥-ب] بالقصد الأول، وسنشرح ذلك بعون الله وتوفيقه.

وقد تقدّم البيانُ أن المعانيَ والأحوالَ التي تتَصَوَّرُ للنفس كثيرة جدًّا، وأنَّها بلا نهاية. فأمَّا الحروفُ الموضوعةُ الدَّالةُ بالتواطؤ، والمركبَّات منها، فمتناهية محصورة مُحْصاة بالعدد. ومن الأحكام البَيِّنة والقضايا الواضحة ببدائه العقول، أنَّ الكثير إذا قُسِمَ على القليل اشتركت عِدَّة منها في واحدة لا مَحَالة، فَمِنْ ها هنا حدث الاتفاق في الاسم، وهو أن تُوجد لفظةٌ واحدةٌ دالة على معانٍ كثيرةٍ، كلفظة العين الدالة على العين التي يُبصر بها، وعلى عين الماء، وعين الرُّكْبَة[1]، وعين الميزان[2]، والمطر الذي لا يُقْلِعُ أيَّامًا، وأشباهُهُ من الأسماء كثيرةٌ جدًّا.

ولم يقع هذا الفعلُ المؤَدِّي إلى الإلباس والإشكال، وإلى الغلط والخطأ في الأعمال والاعتقادات باختيار، بل باضطرار طبيعي كما بَيَّنا وأوضحنا.

وعرض بعد ذلك أن أصحاب صناعةِ البلاغةِ، وصناعةِ الشِّعرِ والسجعِ، وأصحاب البلاغةِ والخطابةِ هم الذين يحتاجون إلى الإقناعات العامِّية في مواقف الإصلاح بين العشائر مرّة، والحضّ على الحروب مرّة، والكفّ عنها مرّة، وفي المَقَامات الأُخَرِ التي يُحتاجُ فيها إلى الإطالة والإسهاب، وترديد المعنى الواحد على مسامع الحاضرين؛ ليتمكن من النفوس، وينطبعَ [٦-أ] في الأفهام -لم يستحسنوا إعادة اللفظة الواحدة مِرارًا كثيرة، ولا سيما الشاعر؛ فإنه مع ذلك دائم الحاجة إلى لفظ يضعه مكان لفظ دال على معناه بعينه؛ لِيُصَحِّحَ به وزن شعره، ويُعدِّلَ به أقسامَ كلامه.

فاحتيج لأجل ذلك إلى أسماءٍ كثيرةٍ دالةٍ على معنى واحد.

(١) عين الركبة: نقرة في مقدمها، ولكل ركبة عينان، وهما نقرتان في مقدم الساق.
(٢) عين الميزان: ميل يكون في لسان الميزان يجعل إحدى كفتيه ترجح على الأخرى.

وهذا العارضُ الذي عرَض للألفاظ المترادفة كأنه مُنَاصِبٌ[1] للقصد الأول في وضع الكلام، مخالفٌ له، وقد دعت الحاجة إليه كما تراه، ولولا حاجة الخطباء والشعراء، وأصحاب السجع والموازنة إليه لكان لغوًا باطلًا.

ولمَّا كانت المسألة متعلِّقة بهذين القسمين من الكلام اقتصرنا على شرحهما، وعولنا -لمن نشط للوقوف على الأقسام الأُخر- على الكتب المصنفة فيها لأهل المنطق؛ لأنها مستقصاة هناك.

وإذ قد فرغنا من التوطئة التي رُمْنَاها أمام المسألة، فإنا نأخذ في الجواب عنها فنقول:

- إن من الألفاظ ما توجد متباينة، وهي التي تختلف باختلاف المعنى، وإليها كان القصد الأول بوضع اللغة.

ومنها ما توجد متفقة، وهي التي تتَّفِق فيها ألفاظ واحدة بعينها ومعانيها مختلفة.

ومنها ما توجد مترادفة، وهي التي تختلف ألفاظها ومعانيها واحدة.

وهذان القسمان [٦-ب] حدثا بالضرورة كما بيّنا.

وربما وُجدت ألفاظ مختلفة دالّةٌ على معان متقاربة، وإن كانت أشخاص تلك المعاني مختلفةً، وربّما دلّت على أحوال مختلفة ولكنها مع اختلافها هي لِشَخْصٍ واحد، فلأجل ذلك يستعملها الخطيب والشاعر مكان المترادفة، لموضع المناسبة والشَّرِكة القريبة بينها، وإن كانت متباينة بالحقيقة، ومثال ذلك ما يوجد من أسماء الداهية، فإنها على كثرتها نعوت مختلفة، ولكنها لما كانت لشيء واحد استعملت كأنها معنى واحد.

وكذلك أسماء الخمر، والسيف، وأشباهها.

(١) مناصب: مناقض كأنه ناصبه العداوة.

وأنت إذا أنعمت النظر، واستقصيت الرّويَّة وجدتَ هذه الأشياء مختلفة المعاني، ولكنها لما كانت أوصافًا لموصوف واحد أُجْرِيت مَجرى الأسماء الدالة على معنى واحد، وذلك عند اتساع النَّاس في الكلام، وعند حاجتهم إلى التّسمّح وترك التكلف والتَّجَوُّز في كثير من الحقائق.

ولولا علمي بثقافة فطنتك، وإحاطة معرفتك، وسرعة تطلعك بفهمك على ما أومأت إليه، لتكلفتُ لك الفرق بين معاني ألفاظ الخمر والشراب والشّمول والراح والقهوة، وسائر أسمائها، وبين معاني ألفاظ السيف والصّمصام والحسام وباقي ألقابه ونعوته، وكذلك في أسماء الدواهي ونعوتها، ولكني رأيت تجشم ذلك [٧-أ] فضلًا وإطالة وتكثيرًا عليك بما لا فائدة لك فيه.

فينبغي لنا إذا وجدنا ألفاظًا مختلفة ومعانيها متفقة أو متقاربة أن ننظر فيها، فإن نُبِّهْنَا على موضع خلاف في المعاني، حملنا تلك الألفاظ على مقتضى اللغة وموجب الحكمة في وضع الكلام، فنجعلها من الألفاظ المتباينة التي اختلفت باختلاف المعاني.

وهي السبيل الواضحة، والطريقة الصحيحة التي يسقط معها سؤال السائل وشك المتشكّك.

فإن لم يقع لنا موضع الخلاف في المعاني ولم يدلنا عليه النظر، حملناه على الأصل الآخر، وصرفناه إلى القسم الذي بيناه وشرحناه من الضرورة الداعية في الشعر والخطابة إلى استعمال الألفاظ الكثيرة الدالة على معنى واحد.

* * *

ولما وجدتُ المسائل التي صَدَرَت في هذه الرسالة قد مُثِّلَ فيها بألفاظ بعينها -تكلفت الكلام فيها ليستعان بها على نظائرها، فإنها عند التصفح كثيرة واسعة جدًّا، والله الموفق.

أما الفرق بين العجلة والسرعة[(١)]، فإن العجلة على الأكثر تستعمل في الحركات الجسمانية التي تتوالى، وأكثر ما تجيء في موضع الذم، فإنك تقول للرجل: عجِلت عليّ وعجِل فلان على فلان [٧-ب] فيُعلم منه أنَّه ذم، وأنت لا تفهم هذا المعنى من أسرع فلان.

وأيضًا فإنك لا تستعمل الأمر في العجلة إلَّا لأصحاب المهن الدنيّة، ولا تقوله إلَّا لمن هو دونك.

فأما السرعة، فإنها من الألفاظ المحمودة، وأكثر ما تجيء في الحركات غير الجسمانية، وذاك أنك تقول فلان سريع الهاجس، وسريع الأخذ للعلم، وقد أسرع في الأمر وأسرع في الجواب، ﴿وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [البقرة: ٢٠٢]، وفرس فلان أسرع من الريح وأسرع من البرق، ويقال في الطَّرْف سريع، وفي القضاء سريع، والفلك سريع الحركة، ولا يُسْتَعْمَلُ بدل هذه الألفاظ عَجِل، ولا تتصرف لفظة العجلة في شيء من هذه المواضع.

وهذا فرق واضح، ولكن الاتساع في الكلام، وتَقَاربَ المعنيين يحمل النَّاس على وضع إحدى الكلمتين مكان الأخرى.

* * *

وأمَّا قولهم سرّ فلان وفرح، وأشر ومرح، فإن الفرق بين السرور والفرح وبين الأشر والمرح ظاهر، فإن الأشر والمرح لا يستعملان إلَّا في الذم والعيب، وأمَّا السرور والفرح فليسا من ألفاظ الذم. ووضوح الفرق ها هنا أظهر وأبين من أن يحتاج فيه إلى تكلف شرح وبيان.

---

(١) قال أبو هلال العسكري في كتاب الفروق اللغوية ص ١٦٨: «الفرق بين السرعة والعجلة؛ أن السرعة التقدم فيما ينبغي أن يتقدم فيه، وهي محمودة، ونقيضها مذموم، وهو الإبطاء. والعجلة: التقدم فيما لا ينبغي أن يتقدم فيه، وهي مذمومة، ونقيضها محمود، وهو الأناة، فأما قوله تعالى: ﴿وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَىٰ﴾ [طه: ٨٤] فإن ذلك بمعنى أسرعت».

فأما السُّرور والفرح[1]، وإن كانا متقاربين في [٨-أ] المعنى فإن أحدهما وهو السَّرور لا يستعمل إلَّا إذا كان فاعِلُه بك غيرك. وأمَّا الفرح فهو حال تحدث بك من غير فاعل. وتصريف الفعل منهما يدل على صحة ما ذكرناه، وذلك أنك تقول: سرِرت وسرّ فلان، ولا يُستعمل فيه إلَّا لفظُ فُعِلَ الذي هو وإن لم يسم فاعله فهو فعل غيرك.

فأما قولك: فرحت وفرح فلان فليس تقتضي اللفظة فاعلًا آخر.

* * *

وأمَّا بَعُدَ فلان ونزح، فبينهما أيضًا فرق، وذلك أن البعد في المسافات على أنواع، وإن كان يجمعها هذا الاسم، فإن الأخذ في الطول والعرض والعمق مختلف الجهات، وإن كان الجنس واحدًا، فلما اختلفت الجهات، وكانت كل واحدة منها خلاف الأخرى، وجب أن تختلف الألفاظ الدالة عليها، فلفظة البُعد وإن كان كالجنس مستعملةٌ في كل واحدة من الجهات، فإنه يختص بالأخذ طولًا.

وأمَّا لفظة نزح فإنه يختص بالأخذ عمقًا، فأصله في البئر وما جرى مجراها من العمق، ثم حملهم الاتساع في الكلام -وأن العمق أيضًا بعد ما- على أن أجروه مجرى الطول.

* * *

وأمَّا هزل فلان ومزح، فبينهما فرق، وذلك أن الهزل هو ضد الجد، وهو مذموم. فأما المزح فليس بمذموم؛ كان النبي ﷺ يمزح ولا يقول إلَّا حَقًّا، ولم يكن يهزل. ويقال: فلان [٨-ب] حسن الفكاهة مزَّاح، يوصف به ويمدح، فإذا هزل عِيب وذُمَّ.

* * *

فأما قولهم: حجب فلان وصُدّ، فإن الحجاب معنى سابق، وكأنه سبب للصدود، ولما كان الصدود هو الإعراض بالوجه -وإنما يقع هذا الفعل بعد الحجاب منه-

(١) راجع الفرق بينهما في كتاب الفروق اللغوية ص ٢١٩ - ٢٢٠.

صار قريبًا منه فاستعمل مكانه، وبين المعنيين تفاوت.

* * *

فأما الألفاظ الأُخر التي ذَكَرْتَ بعْدُ فإن المتأمل لها يعرف الفرق[1] بينها، بأدنى تأمل، ولذلك تركتُ الكلام فيها؛ إذ كان أعطى، أصله من عطا يعطو، وإنما عُدِّي بالهمزة، كما تقول قام فلان وأقامه غيره. وأمَّا «ناول» فهو فاعَل من النَّوْلِ، وحاول فِعْلٌ مِنَ الحَوْل.

وهذه الأشياء من الظهور بحيث يُستغنى عن الكلام فيها.

* * *

وأمَّا قولهم جلس فلان وقعد، فإن الهيئة وإن كانت واحدة، فإن الجلوس لما كان بعَقِبِ تُكاءٍ واستلقاءٍ، والقُعُودَ لما كان بعقب قيام وانتصاب -أحبوا أن يَفْرِقوا بين الهيئتين الواقعتين بعقب أحوال مختلفة.

والدليل على أنهم خالفوا بين هاتين اللفظتين لأجل الأحوال المختلفة قبلهما، أنك تقول: كان فلان مُتَّكئًا فاستوى جالسًا، ولا تقول استوى قاعدًا.

ولست أقول: إنَّ هذا الحكم واجب في كل لفظتين مختلفتين إذا دلتا على معنى، ولا هو حَتْمٌ عليك ولا ضرْبةُ لازِبٍ لك، بل قد قَدّمنا أمام هذه [٩-أ] المسألة ما جعلنا لك فيه فُسْحة تامة، ورخصة واسعة؛ إذا لم تجد الفرق واضحًا بَيِّنًا أن تَذْهَبَ بهما إلى الاتفاق في الاسم الذي هو أحد أقسام الألفاظ التي عددناها.

* * *

ثم قلتَ في آخر المسألة: ما الفرق بين المعنى والمراد والغرض؟

وبينها فروق بينة، وذلك أن المعنى أمر قائم بنفسه مستقل بذاته، وإنما يعرض له

(١) راجع الفروق اللغوية ص ٢١١.

بَعْدُ أن يصير مرادًا، وقد يكون معنى ولا يكون مرادًا.

فأما الغرض فأصله المقصود بالسهم، ولكنه لما كان منصوبًا لك تقصده بالحركة والإرادة صار كالغرض للسهم، فاستعملت هذه اللفظة ها هنا على التشبيه.

* * *

وأمَّا قولك في خاتمة المسألة: ما الذي أوضح الفرق بين نطق وسكت، وألْبَسَ الفرق بين سكت وصمت؟

فما أعجبه من مطالبة، وأغربه من مسألة!

كيف لا يكون الفرق بين المتضادين اللذين هما في الطرفين والحاشيتين، وأحدهما في غاية البعد من الآخر - أوضحَ من الشيئين المتقاربين اللذين ليس بينهما إلَّا بُعْدٌ يسير وأمد قريب يخفى على الناظر إلَّا بعد حدّة النَّظر واستقصاء التَّأمُّل؟

على أن الفرق بين صمت وسكت أيضًا غيرُ مُلْتَبِس؛ لأن السكوت لا يكون إلَّا من متكلم، ولا يقع إلَّا من ناطق.

وأمَّا الصّمت فليس يقع إلَّا عن نطق ولا محالة(١)؛ لأنه يقال: جاء فلان [٩-ب] بما صَاءَ(٢) وصمت، يُعْنَى به ضروب المال الحيِّ منه والجمادِ. ولا يقال في المال: صامت إلَّا لِمَا كان غَيرَ ذي حياةٍ ولا نطق ولا صوت، كالذهب والفضة، وما جرى مجراهما من الجمادات.

وأمَّا المال الذي هو ماشية وحيوان، فلا يقال له: صامت، ولا يقال للصامت من المال ساكت؛ لأن السكوت إنما يكون عن كلام أو صوت.

وقد يقال في الثوب إذا أخْلَق: سكت الثوب، وإنما ذلك على التشبيه، كأنهم لما وجدوه جديدًا يُصوِّت ويُقَعْقِعُ شبَّهُوه بالمتكلم، ثم لما أمْسَكَ عند الإخْلَاق شبّهوه

(١) يريد أن الصمت ليس بضروري أن يكون عقب كلام.

(٢) صاء: صاح.

بالساكت، وهذا من ملح الكلام وطُرَف المجاز.

(٢)

مسألة خلقية

لم تَحَاثَّ الناسُ على كتمان الأسرار، وتَبَالَغُوا في أخذ العهد به، وحَرَّجُوا من الإفشاء، وتناهَوا في التَّوَاصِي بالطّي ولم تنكتم مع هذه المقدمات؟ وكيف فشت وبرزَت من الحُجب المضروبة حتى نُثِرت في المجالس، وخُلدت في بطون الصحف، وأُوعِيت الآذان، ورويت على الزَّمان؟

ومن أين كان فُشُوَّها مع الاحتياط في طيّها؟ نعم ومع الخوف العارض في نشرها، والنَّدم الواقع من ذكرها، والمنافع الفائتة، والعواقب المَخُوفة، والأسباب المُتْلِفَة؟ [١٠-أ].

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

قد تبيَّن في المباحث الفلسفية أن للنفس قوتين إحداهما مُعطية، والأخرى آخذة.

فهي بالقوة الآخذة تَسْتَثِيبُ[١] المعارفَ، وتشتاق إلى تَعرُّف الأخبار، وبها يوجد الصِّبيان أوّل نُشُوئهم مُحبِّين لسماع الخرافات، فإذا تَكَهَّلُوا أحبُّوا معرفة الحقائق. وهذه القوّة هي انفعال وشوق إلى الكمال الذي يخُصّ النَّفس.

وهي بالقوة المعطية تُفيض على غيرها ما عندها من المعارف، وتفيده العلوم الحاصلة لها، وهذه القوة ليست انفعالاً، بل فاعلة.

وهاتان القوتان موجودتان للنفس بالذات لا بالعرض.

فكل إنسان يحرص بإحدى قوتيه على الفعل، وهو الإعلام، وبالأخرى على

(١) تستثيب: تسترجع.

الانفعال، وهو الاستعلام.

ولمَّا كان ذلك كذلك، لم يمكن أن يَنْفَعِلَ المُنْفَعِلُ، ولا يَفْعَلَ الفاعِلُ، ولا أن يَفْعَلَ الفَاعِلُ، ولا يَنْفَعِلَ المُنْفَعِلُ؛ لأنهما جميعًا للنفس بالذات.

فقد ظهر السَّبب الداعي إلى إخراج السر، وهو أن النَّفْس لما كانت واحدة واشتاقت بإحدى قوتيها إلى الاستعلام، واشتاقت بالأخرى إلى الإعلام -لم ينكتم سِرٌّ بَتَّة.

وهذا هو تدبير إلهي عجيب، ومن أجله نُقلت الأخبار القديمة، وحفظت قِصص الأمم، وعُني المتقدمون بتدوين ذلك [١٠-ب] وحَرِصَ المتأخرون على نقله وقراءته.

ولذلك ضرب الحكماء فيه المثل، وحَزَمُوا عليه القول، وقطعوا به الحُكْمُ وقالوا: لا ينكتم سرّ، وإنما يتقدّم ظهوره أو يتأخر. وتقول العامة: أي شيء ينكتم؟ ثم تقول في الجواب: ما لا يكون.

فحقيق على صاحب السر ألَّا يستودعه إلَّا القادر على نفسه، والقاهرَ لنزواتها عند حركاتها وشهواتها، بل المُجَاهِد لها، المعتادَ عند الجهادِ غَلبَهَا(١) وقَهْرَهَا. وإنما يتم للإنسان ذلك بخاصة قوة العقل الذي هو أفضل موهبة الله تعالى، وأكبر نعمةٍ له على العبد، وبه فَضَلَ الإنسانُ على سائر الحيوان.

ولولا هذا الجوهر الكريمُ الذي هو مسيطر على النَّفْس ومُشْرِف عليها، لكان الإنسان كسائر الحيوانات غيرِ الناطقة في ظهور قوى النَّفْس منه مُرْسَلَةً من غير رِقْبة، ومُهْمَلَةً بغير رِعْية، ولكنّه بهذا الجوهر النفيس في جهادٍ للنَّفس عظيم.

ومعنى قولي هذا أن الإنسان دائمًا في جهاد النَّفْس بقوة عقله؛ لأنه محتاج إلى رَدْعِهَا به، وإلى ضَبْطها ومَنْعِها من شهواتها الرديَّة حتى لا يصيبَ منها إلَّا بمقدار ما

(١) في الأصل «عليها».

يُطْلِقُهُ العقل ويَحُدُّهُ لها، وما يرسُمُه ويُبِيحه إياها.

ومَنْ لَمْ يقم بهذا الجهاد دائمًا مدة عمره فليس ممن له حظ في الإنسانية، بل هو خليع كالبهيمةِ المهملةِ التي لا رقيب عليها [١١-أ] من العقل.

وإذا انحط الإنسان عن رتبته العالية إلى رتبة ما هو أدنى منه، فقد خسر نفسه ورضي لها بأخْسَرِ المنازل، هذا مع كفره نعمة الله، وردِّه الموهبة التي لا أجلَّ منها، وكراهيتِهِ جوار بارئه، ونفوره من قربه.

وقد شرح الحكماء هذا المعنى واستقْصَوْه، وعلّموا النَّاس جهادَ النَّفْس في كتب الأخلاق، فمن اشتاق إلى معرفة ذلك فليأخذه من هناك.

فانفعالاتُ النَّفْس وأفعالُها بحسب قوتها كثيرةٌ، وهي الشهوات الموجودةُ في الناس، وليس يخلو منها البشر، ولكنها فيهم بالأكثر والأقل، فمجاهدة العقلاء لها مختلفة، والجهَّال هم المسترسلون فيها غيرُ المجاهدين لها.

وإخراج السر من جملة هذه الشهوات، [و] هو متعلق بالإخبار والإعطاء، وإذا كان لحفظ السر هذا الموقع من المجاهدة للنفس لأنها تحرص في إظهاره على أمر ذاتي لها، وإنما يَقْمَعُهَا العقل ويمنعها -فأخلِق به أن يكون صعبًا شديدًا، جاريًا مجرى غيره من شهوات النَّفْس التي يقع الجهاد فيها(١).

وربما وجِدت إحدى هاتين القوتين في بعض النَّاس أقوى والأخرى أضعف، فإنَّ من النَّاس من يحرص على الحديث، ومنهم من يحرص على الاستماع، ومنهم الضَّنِين بالعلم، ومنهم السمح به، ومنهم الحريص على التعلم والاستفادة، ومنهم

(١) قال الجاحظ في كتاب كتمان السر: «من طبع الإنسان محبة الإخبار والاستخبار... فعسر على الإنسان الكتمان لإيثار هذه الشهوة والانقياد لهذه الطبيعة، وكانت مزاولة الجبال الراسيات عن قواعدها أسهل من مجاذبة الطبائع. فاعتراه الكرب لكتمان السر وغشيه لذلك سقم وكمد، يحس له في سويداء قلبه بمثل دبيب النمل، وحكة الجرب، ومثل لسع الدَّبْر، ووخز الأشافي، على قدر اختلاف مقادير الحلوم والرزانة والخفة. فإذا باح بسره، فكأنه أنشط من عقال، ولذلك قيل: الصدر إذا نفث برأ، مثلًا مضروبًا لهذه الحال».

الكسلان عنه [١١-ب] وعلى هذا يوجد بعضهم أحرصَ على إخراج السر، وبعضهم أثبتَ وأحسن تماسكًا.

وكان لنا صديق صاحبُ سلطان قريبُ المنزلة منه، فكان يقول لصاحبه: إذا كان لك سر تحب كتمانه، وتكره إذاعته فلا تطلعني عليه، ولا تجعلني موضعه، ولا تَبْلُني بحفظه؛ فإني أجد له في صدري وخزًا كوخز الأَشَافِي[١]، ونَخْسِ الأسنَّة.

وسمعته يقول: اطلعت على سر للوزير، فجعل لي على كتمانه وطيّه مالًا وألطافًا، حملت إليَّ في الوقت، فعزمت على الوفاء له، وحدثت نفسي به، ووطنتها عليه، فبتُّ بليلة السَّلِيم[٢]، وأصبحت وقيذًا[٣]، فلم أجد حيلة لما أجد من الكرب، غير أني ذهبت إلى ناحية من الدار خالية فيها دولاب خراب، فنحَّيْتُ من كان حولي، ثم قلت: أيها الدولاب، من الأمر والقصة كذا وكذا. وأنا والله أجد من الراحة ما يجده المُثْقَل بالحِمْل إذا خُفِّفَ عنه، وكأنني فرَّغته من وعاء ضيِّق إلى أوسع منه، ثم لم ألبث أن عادت الصورة في ثقله، وجُثُومِه على قلبي إلى أن كُفِيتُه بظهوره من جهة غيري[٤].

وهذا الذي قد نثره هذا الرجل قد نظمه الآخر، فقال:

(١) الأشافي، جمع إشفى: وهي مثقب الإسكاف الذي يخرز به النعال.

(٢) السليم: الذي لدغ، سمي بذلك تفاؤلًا بسلامته من السم.

(٣) الوقيذ: الثقيل من شدة المرض.

(٤) قال الجاحظ: «ومما يؤكد هذا المعنى في كرب الكتمان وصعوبته على العقلاء، فضلًا عن غيرهم ما رووه عن بعض فقهائهم أنه كان يحمل أخبارًا مستورة لا يحتملها العوام، فضاق صدره بها، فكان يبرز إلى البراري يحتفر بها حفيرة يودعها دنًّا، ثم ينكب على ذلك الدن فيحدثه بما سمع فيروح عن قلبه، ويرى أنه قد نقل سره من وعاء إلى وعاء.
وكان الأعمش سيئ الخلق غَلِقًا، وكان أصحاب الحديث يضجرونه ويسومونه نشر ما يحب طيه عنهم، وتكرار ما يحدثهم به، ويتعنتونه فيحلف لا يحدثهم الشهر والأكثر والأقل. فإذا فعل ذلك ضاق صدره بما فيه، وتطلعت الأخبار إلى الخروج منه، فيقبل على شاة كانت له في منزله فيحدثها بالأخبار والفقه، حتى كان بعض أصحاب الحديث يقول: ليت أني كنت شاة الأعمش».

ولا أكتُم الأسرارَ لكِن أنُمُّهـــا ولا أدع الأسرارَ تَغلِي علَى قَلْبِـي[١]
فإنْ قليلَ العقــل مَنْ بَاتَ ليلَـه تُقلِّبه الأســرارُ جَنبًا إلى جَنــب

يروى: وإن غَبِين الرأي.

[١٢-أ] وقد سبق المثل المضروب بالملك الذي كأن أذنَهُ أُذنُ حمار، فإن صاحب ذلك المثل أراد أن يبالغ في الوَصَاة، بحفظ السر، فأخبر أن الشَّجَر والمَدَر[٢] غيرُ مأمون على السر، وأنه يَنمُّ به فكيف الحيوان؟ وهذا كما تقول العامة: للحيطان آذان.

وأمَّا قول الشاعر[٣]:

وإخوان صِدْقٍ لستُ مطلع بعضهم على سر بعض غير أني جماعهـــا
يظلون شتـــى في البلاد وسرُّهم إلى صخرة أعيا الرجال انصداعهـــا

وقول الآخر[٤]:

* وأكتم السرَّ فيه ضربةُ العُنُقِ *

فكلام لا يصح، ودعوى لا تثبت، فاسمعه سماعًا، وإياك والاغترار به[٥].

---

(١) عيون الأخبار ١/ ٤١، ومجموعة المعاني ٧١، والمستطرف ١/ ٢٠٨.

(٢) المدر: قطع الطين اليابس.

(٣) هو مسكين الدارمي كما في مجموعة المعاني ص ٧٠، وعيون الأخبار ١/ ٣٩، وحماسة أبي تمام ٣/ ٧٥، وبين البيتين بيت لا يتم المعنى إلَّا به وهو:

لكل امرئ شعب من القلب فارغ وموضع نجوى لا يرام اطلاعها

(٤) هو أبو محجن الثقفي، وصدر البيت:

* وأكشف المأزق المكروب غمته *

(٥) عاد أبو حيان بعد ذلك إلى السؤال عن هذه المسألة، وذكر ذلك في كتاب المقابسات حيث يقول ص ١٤٥:
«قلت لأبي سليمان - وقد جرى كلام في السر وطيه والبوح به- ما السبب في أن السر لا ينكتم ألبتة؟ فقال: لأن السر اسم لأمر موجود قد ضرب دونه حجاب، وأغلق عليه باب، فعليه بالكتمان والطي والخفاء والسر مسحة من العدم، وهو مع ذلك موجود العين، ثابت الذات، محصل الجوهر، فباتصال الزمان، وامتداد حركة الفلك، يتوجه نحو غاية هي كماله، فلا بد إذن له من النمو والظهور؛ لأن انتهاءه إليهما، ووقوفه عليهما، ولو بقي مكتومًا خافيًا أبدًا لكان والمعدوم سواء، وهذا غير سائغ، أعني أن يكون الموجود معدومًا، ولو قبل الوهم هذا لقبل أن يكون المعدوم موجودًا.
وهذه مسألة في «الهوامل» ولها جواب آخر في «الشوامل» لكن هذا القدر مستفاد من هذا الشيخ الفاضل...».

(٣)

مسألة مركبة من أسرار طبيعية وحروف لغوية

وهي: لِمَ صار اسم من الأسماء أخفَّ عند السَّماع من اسم، حتى إنك لتجدُ الطَّرب يَعْتَرِي سامع ذاك؟

أنا رأيتُ بعضَ من كان يهوَى البحتري ويخف لحديثه، ويتعصَّب لقريضه يقول: ما أحسنَ تَشْبِيبَ البحتري بعَلْوَة، وما أحسن اختياره علوة، ولا يجد هذا في سلمى وهند وفَرْتَنَى ودعد.

وهذا عارض موجود في الأسماء والكُنَى والشَّمَائِل والحِلَى، والصُّور والبُنى، والأخلاق والخِلَق، والبُلْدان والأزمان، والمذاهب والمقالات، والطرائق والعادات.

وإذا بحثْتَ عن هذا الباب فَصِلْهُ بالبحث عما ثَقُل على [١٢-ب] النَّفس والسمع والطبع من هذه الأشياء، فإنه إنْ كان قبولها لعلّة فَمَجُّهَا لعلَّة، وإن كان وِصَالُها لسبب فصُدُودُها لسبب.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

الاسم مركب من الحروف، والحروف عددُها ثمانية وعشرون، وتركيبه يكون ثنائيًّا وثلاثيًّا ورباعيًّا وخماسيًّا.

والأَوْلى في جواب هذه المسألة أن نتكلم في الحروف المفردة التي هي بسائط الأسماء، ثم بَعْدَ ذلك في الأسماء المركبة منها، ليبين موضع استحلاء السامع للحروف المفردة، ثم لمزج هذه الحروف وتركيبها، ثم لوضع اللفظة إلى جانب اللفظة حتى تصير منها خطبةٌ أو بيت شِعر أو غير ذلك من أقسام الكلام، فإن مثَلَ ذلك مثلُ العقود والسُّمُوط المؤلفة من خرزات مختلفة في القَدّ واللون والجوهر والخَرْط.

وقد عُلِم أن للعقد المنظوم من النَّفْس ثلاثة مواضع:

أحدها مفردات تلك الخرز واختيار أجناسها وجواهرها.

والثاني موقع النظم الذي يجعل للحبة إلى جانب الحبَّة قبولًا آخر، وموضعًا من النَّفْس ثانيًا.

والثالث وضع كلٍّ واحدٍ من هذه العقود في خاص موضعه من النحر والرأس والزَّنْد والصدر.

وإذا كان هذا المثال صحيحًا، وكانت [١٣-أ] الحروف الأصلية كالخرز، وهي مختلفة اختلافًا طبيعيًّا لا صنع فيها للبشر، ولا يظهر فيها أثر للصناعة ولا رِيبَة للحِذْق والمهارة- كان القسمان الباقيان من النظم والتركيب هما موضع الصِّناعة، وفيهما يظهر أثر الإنسان بالحذق وجودة البصر والثقافة.

وبيان ذلك: أن الحروف الثمانية والعشرين يطلُع كل واحد منها من مطلع غيرِ مطلع الآخر، وذلك من أقصى الرئة إلى أدنى الفم، على ما قسَّمهُ أصحاب اللغة وبيَّنه الخليل وغيره، وعلى خلاف بينهم في مخارجها ومواضعها، وموضعنا هذا لا يليق بشرح هذا الكلام؛ فإنه يعوقنا عن قصدنا وبغيتنا.

ونقول: إن الصوت إنما يتم بآلة هي الرئة وقصبتُها لأنها مُسْتَطْرَقُ الهواء، والصوت إنما هو اقتراع في الهواء، ولما لم يكن للهواء طريق في الإنسان -جُعِلَ الاقتراع- الذي هو الصوت- في هذه المسافة حسب، فبعض الأصوات أقرب إلى الرئة وأبعد من الشّفة، وبعضها أقرب إلى الشَّفة وأبعد من الرئة، والوسائط بين هذين الموضعين كثيرة.

فالنَّفَس وهو الهواء إذا خرج من الرئة إلى أن يبلغ الشفة له مسافة بين أقصى الحُلْقُوم وبين منتهى الفم، والإنسان [١٣-ب] مقتدر على تقطيع هذا الهواء بالاقتراعات المختلفة في طول هذه المسافة، فيخرقُ هذا الهواءَ مرَّة في أقصى الحلق، ومرَّة في

أدناه، ومرة في غار الفم، إلى أن يصير لها ثمانية وعشرون موضعًا.

ومثال ذلك مثل مزمار فيه ثُقب[1] متى أَطْلَقَ الإنسانُ فيه النَّفَس وخرق موضعًا بإصبع إصبع اختلفت الأصوات في السمع بحسب قربه وبعده. ولا يكون المَسْمُوعُ من الاقتراع الذي يحدث عند الثَّقب الأخير المسموعَ من الاقتراع الذي يحدث عند الثَّقب الأول. وكذلك سائر الاقتراعات التي بين هذين الثَّقبين مختلفة المواقع من السمع، لا يشبه واحد الآخر، فيقال لبعضها: حاد، ولبعضها: حلو، ولبعضها: جَهِير، ولبعضها: ليِّن. وكل واحد من هذه الأصوات له أثر في النَّفْس وموقع منها، ومشاكلة لها.

وليس للسائل أن يكلِّفنا بحسب هذا البحث الذي نحن فيه، أن نتكلم في سبب قبول النَّفْس بعضَ الأصوات أكثر من بعض؛ لأن هذا النظر والبحث يتعلَّق بصناعة الموسيقى ومبانيها، ومعرفة أقدار النغم المختلفة بالنسب التي هي نسبة المساواة، ونسبة الضعف، ونسبة الضعف والنصف، وأشباهها. وهذه النِّسب بعضها أقربُ إلى قبولِ النَّفْس من بعض، حتى قال بعض الأوائل: إن النَّفْس مركبة من عدد تأليفي.

فلما كانت قصبة الرئة كقصبة [١٤-أ] المزمار، وتقطيعُ الحروف فيها كخرق الصوت بالمزمار في موضع بعد موضع، وكانت الأصوات في المزمار مختلفة القبول عند النَّفْس -كانت الحروف كذلك أيضًا لا فرق بينها وبينها بوجهٍ ولا سبب.

فقد بان أن الحروف أنفسَها مفردةً لها مواقع من النَّفْس مختلفة، فبعضها أوقع عندها من بعض.

وإذا كانت بهذه الصفة وهي مفردات وبسائط، كان تركيبها أيضًا مختلفًا في قبول النفس، سوى أن للتركيب والتأليف تعلقًا بالصناعة كما ضربنا به المثل في نظم الخرز ونظم الأصوات في الموسيقى؛ لأن الموسيقار ليس يعمل أكثر من تأليف هذه

(١) الثُّقَب -بالضم- جمع ثُقْبة كالثُّقَب بفتح القاف، والثَّقْب بالفتح - واحد الثُّقُوب.

الأصوات بعضِها إلى بعض على النسب الموافقة للنَّفس.

فمؤلِّف الحروف يجب أن يؤلفها أيضًا ويمزُجَها مَزْجًا موافقًا من الثنائي والثلاثي وغيرهما، إذا أحب أن يكون لها قبول من النَّفس.

فقد تبين إلى هذا الموضع سببُ خلافِ هذه الحروفِ مفردةً، ثم مركبةً، وأنه بحسب هذا البيان يجب أن يكون بعضُ الأسماء أحسنَ من بعض، وأعذبَ في السمع، وأقربَ إلى قَبول النَّفْس، وبعضُها أبعد في هذه الأشياء.

وبقي الاعتبار الثالث الذي هو نظم الكَلِم بعضِه إلى بعض، ووضعُه في خواصّ مواضعه؛ ليصدق المثال الذي ضربناه في [١٤-ب] الخرز والعقود، ثم وَضْعُ كل عقد حيث يليق به.

وها هنا تظهر صناعة الخطابة والبلاغة والشِّعر، وذلك أنه إذا اختار المختارُ الحروفَ المؤلَّفة للأسماء حتى لا يكون فيها مستكره ولا مستنكر، ووضَعَها من النظم في مواضعها، ثم نَظَمَهَا نظمًا آخر -أعني وضْعَ الكلمة إلى جنب الكلمة- موافقًا للمعنى غيرَ قلق في المكان، ولا نافر عن السمع- فقد استتمت له الصناعة إما شِعرًا وإما خطبة وإما غيرَهما من أقسام الكلام.

ومتى دخل عليه الخلل في أحد هذه المواضع الثلاثة اختلت صناعته، وأبت النفسُ قبولَ ما نظمه من الكلام بحسب ذلك.

فقد لخَّصنا وشرحنا هذه المسألة تلخيصًا وشرحًا كافيًا إن شاء الله.

* * *

فأما سؤالك في آخر مسألتك أنْ أصِلَ هذا البحث بالبحث عما ثقُل على النَّفْس والسمع والطبع، فقد فعلْتُ ذلك، فظهر في أثناء كلامي، وذلك أنه إذا بان سببُ أحدِ الضدين بان سببُ الضِّدِّ الآخر.

والأصواتُ المستكرهةُ التي ليس لها قبول في النَّفْس كثيرةٌ، ولا عناية للناس بها فتُؤْلَف، وإنما تجدها مفردة بالاتفاق كصرير الباب، وصوت الصُّفْرِ[١] إذا جرَدَه الصَّفَّار، وما أشبههما، فإن النَّفْس تتغير من هذه فتقشعر، وربما قام له شَعْرُ البدن، وحدَثَ بالنَّفْس منه دُوَار حتى [١٥-أ] ينكر الإنسان حالَه. وهو معروف بيِّن.

(٤)

مسألة اختيارية

لِمَ تواصى النَّاس في جميع اللغات والنِّحل وسائر العادات والملل بالزهد في الدنيا، والتقلل منها والرضا بما زَجَا به الوقت[٢]، و[تيسر[٣]] مع الحال، هذا مع شدة الحرص والطَّلب، وإفراط الشَّرَه والكَلَب، وركوبِ البر والبحر بسبب ربح قليل، ونائل نزْر، حتى إنك لا تجد على أديمها إلَّا مُتلفِّتًا إلى فانيها حزينًا، أو هائمًا على حاضرها مفتونًا، أو متمنيًا لها في المستقبل معنى، وحتى لو تصفحت النَّاس لم تجد إلَّا متحسرًا عليها، أو متحيرًا فيها، أو مُسَكَّرًا منها[٤]. وأشرفُهم عقلًا أعظمهم خَبلا[٥]، وأشدّهم فيها إزْهادًا[٦] أشدُّهم بها انْعِقَادًا، وأكثرهم في بُغضها دعوى أكثرهم في حبِّها بلوى.

وهاتِ السبب في ذلك والعلَّة، وعلى ذكر السبب والعلة فما السببُ والعلة؟ وما الوَاصِلُ بينهما إن كان واصل؟ وهل ينوب أحدهما عن الآخر؟ وإن كانت هناك نيابة أفهي في كلِّ مكان وزمان؟ أو في مكان دون مكان، وزمان دون زمان؟

---

(١) الصفر: النحاس الجيد.

(٢) زجا به الوقت: أي يسره.

(٣) مكان الزيادة بياض في الأصل.

(٤) مسكرًا، من قولهم سكر بصره: إذا غشي عليه ودير به فلم يكد يبصر وبقي متحيرًا.

(٥) الخبل، بسكون الباء وفتحها: الاضطراب والجنون.

(٦) إزهادًا: أي حثًّا على الزهد.

وعلى ذكر المكان والزَّمان، ما الزمان وما المكان؟ وما وجه التباس [١٥-ب] أحدهما بالآخر؟ وما نسبة أحدهما بالآخر؟ وهل الوقت والزمان واحد؟ والدهر والحين واحد؟ وإن كان كذا فكيف يكون شيئآن شيئًا، وإن جاز أن يكون شيئآن شيئًا واحدًا هل يجوز أن يكون شيء واحد شيئين اثنين؟ هذا - أيَّدك الله- فَنٌّ يَنْشَفُ[(١)] الرِّيق، ويُضْرِعُ الخَدَّ ويُجِيشُ النَّفْس، ويُقَيِّئُ المِبْطَان[(٢)]. ويفضح المُدَّعي، ويبعث على الاعتراف بالتقصير والعجز، ويدل على توحيد من هو محيط بهذه الغوامض والحقائق، ويبعث على عبادة من هو عالم بهذه السَّرائر والدَّقائق، وينهَى عن التَّحَكُّم والتَّهَانُفِ[(٣)]، ويأمر بالتَّنَاصُف والتَّوَاصُف، ويُبَيِّن أنَّ العلم بحرٌ، وفائت النَّاس منه أكثرُ من مُدْرَكِه، ومجهولُه أضعافُ معلومه، وظنُّه أكثر من يقينه، والخافي عليه أكثرُ من البادي، وما يتوهمه فوق ما يتحققه، والله تعالى يقول: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فلو استمر المعلوم[(٤)] بالنفي لما علم شيء، ولولا الإيضاح بالاستثناء لما بقي شيء، لكنه جلَّ وعزّ نفى بـ «لَا» على ما يقتضيه التوحيد، وبَقَّى بـ «إِلَّا» ما يكون حِلْية ومصلحة للعبيد[(٥)].

* * *

«ثم أَتْبَعْتَ المسألةَ من تَنَقُّصِ الإنسانِ وذمّه وتوبيخه ما أَستغني عن إثابته»[(٦)].

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

(١) يقال: نشف الثوب العرق، ونشفت الأرض الماء متعديًا من باب فهم.
(٢) المبطان: الكثير الأكل الذي لا هم له إلَّا بطنه.
(٣) في الأصل «التهاتف» والتهانف: الضحك بسخرية.
(٤) في الأصل «العلوم» والعلم في الآية هو المعلوم.
(٥) يريد أنه لو استمر النفي في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ﴾ من غير أن يقطعه بالاستثناء لما علم الإنسان شيئًا، ولكنه تعالى قطع النفي بالاستثناء فاستطاع الإنسان أن يعلم ما أذن الله له أن يعلمه.
(٦) هذا من كلام مسكويه مخاطبًا أبا حيان.

هذه المسألة مُوَشَّحة بعدّة [١٦-أ] مسائلَ طبعيّة، وقد جعلتّها مسألة واحدة، ولعلّ التي صَيَّرْتَها أذْنَابًا هي أشبهُ بأن تكون رؤوسًا.

وقد عرض لك فيها عارضٌ من العُجْب، وسانحٌ من التِّيه، فخَطَرْتَ خَطَرَانَ الفَحْلِ(١) ومَشَيْتَ العِرِضْنَةَ(٢)، ومَرَرْتَ في خُيَلائِك، ومَضَيْتَ على غُلَوائك حتى أَشْفَقْتُ أن تعثر في فضل خِطَابك، فلو تركتَ هذا الغرض للمتكلم على مسائلك، ووفّرتَ هذا المرضَ على المجيب لك؟

* * *

ارفُق بنا أبا حيان -رفق الله بك- وأَرْخ من خناقنا، وأسغْنَا ريقنا، ودعنا وما نعرفُهُ في أنفسِنا من النّقص فإنه عظيم، وما بُلِينَا به من الشّكوك فإنه كثير، ولا تُبَكِّتْنَا بجهل ما عَلِمْناه، وفوتِ ما أدركناه(٣)، فتبعثَنَا على تعظيم أنفُسِنا، وتمنَعَنَا من طلب ما فاتنا، فإنك -والله- تأثمُ في أمرنا، وتقبُحُ فينا، أسأل الله أن لا يؤاخذَك ولا يطالبَك ولا يعاقبَك؛ فإنك بِعَرَضِ(٤) جميع ذلك إلَّا أن يعفوَ ويغفِرَ، فإنَّه أهل التقوى وأهل المغفرة.

* * *

أما أولى المسائل فالجواب عنها: أن الإنسان لما كان مُرَكَّبًا من نفس وجسد، واسم الإنسانيَّةِ واقع على هذين الشيئين معًا.

وأشرفُ جزأي الإنسان النَّفْسُ التي هي معدنُ كلِّ [١٦-ب] فصيلة، وبها وبعينها

---

(١) خطر الفحل بذنبه: رفعه مرة بعد مرة، وضرب به ما ظهر من فخذيه يمينًا وشمالًا، وذلك عند صولته ونشاطه من الشبع و السمن.

(٢) العرضنة: الاعتراض في السير من النشاط، وهذا كله كناية عن الخيلاء والعجب.

(٣) يظهر من هذا أن أبا حيان في آخر سؤاله وهو الجزء الذي قال مسكويه إنه استغنى عن إثباته، قد عرض بمسكويه، وجهله فيما يعلم، فقرعه بهذا.

(٤) العرض: الأمر يعرض للرجل يبتلى به، يقول له: إنك توشك أن تبتلى بكل ذلك.

يرى الحقَّ والباطلَ في الاعتقاد، والخيرَ والشرَّ في الأفعال، والحسنَ والقبيحَ في الأخلاق، والصدقَ والكذبَ في الأقاويل.

وأمَّا جزؤه الآخرُ الذي هو الجسمُ وخواصُّه وتوابعُه فهو أرذلُ جزأيْه وأخسُّهما؛ وذلك أنه مركب من طبائعَ مختلفة متعادية، ووجوده في الكون دائمًا لا لُبْثَ له طرفة عين، بل هو متبدِّل سيّال؛ ولهذا سُمي عالَمُه العَالَمَ السفسطائي.

وهذه مباحثُ محققةٌ مشروحةٌ في مواضعها، وإنما ذَكَّرْنَا بها لحاجتنا في جواب المسألة إليها.

فإذا كان الإنسان مركبًا من هذين الجزأين، وممزوجًا من هاتين القوتين، وكان أشرف جزأيه ما ذكرناه -وهو النَّفْس التي ليس وجودها في كون، ولا هي متركِّبة من أجزاءٍ متعادية متضادة، بل هي جوهر بسيط بالإضافة إلى الجسم، وهي قوة إلهيّة غنيَّة بذاتها- وجب أن يكون شغل الإنسان بهذا الجزء أفضلَ من شغله بالجزء الآخر؛ لأن هذا باق وذاك فان، وهذا جوهر واحد، وذاك جواهر متضادة، وهذا له وجود سَرْمَدِيّ، وذاك لا وجود له إلَّا في الكون الذي لا ثبات له.

وفي عدّنا فضائلَ النَّفْس، ونقائصَ الجسم خروج عن غرض هذه المسألة.

والذي يكفي [١٧-أ] في الجواب عن هذه المسألة بعد تقرير هذه الأصول والإقرار بها، أَنَّ الإنسان إذا أحس بهذه الفضائل التي في نفسه، والرذائل التي في جسمه -وجب عليه أن يستكثر من الفضائل ليرتقي بها إلى درجات الإلهيين، ويُقِلَّ العناية بما يَعُوقُ عنها. ولما كان الشغل بالحواس وخصائص الجسم عائقًا عن هذه الفضائل والعلوم الخاصة بالإنسان، استقبحَ أهلُ كل ملَّة الانهماك فيه، وصرفَ الهمة والبالِ إليه، وأمروا بأخذ قُوتِه الذي لا بد له منه في مادة الحياة، وصرفِ باقي الزمان بالهمة إلى تلك الفضائل التي هي السعادة.

وهذا المعنى يلوح للناظر، ويَبِينُ له بيانًا جليًّا، إذا نظر إلى فرق ما بين الإنسان

وسائر الحيوانات؛ لأنه إنما فَضَلَهَا بخاصة النَّفْس لا بخواصّ الجسد؛ لأن خواص الجسد للحيوانات أتمّ وأغزر -وقد علم أن الإنسانَ أفضلُ منها -وأَعْنِي بخواص الجسد، الأيْدَ والبطشَ والقدرةَ على الأكل والشرب والجماع وما أشبه ذلك، فإذا تماميَّةُ الإنسان وفضيلته إنما هي بهذه المزيَّة التي وجدت له دون غيره، فالمستزيد منها أحق باسم الإنسانية، وأولى بصفة الفضيلة؛ ولهذا يقال: فلان كثير الإنسانية، وهو مِنْ أبلغ ما يمدح به.

ومن أحب الاطلاع [١٧-ب] على تلك الأصول، والاستكثارَ منها وبلوغَ غاية اليقين فيها فليأخذهُ من مظانه.

فأما حرص النَّاس -مع شعورهم بهذه الفضيلة- وكَلَبُهم على الدنيا بركوب البر والبحر لأجل الملاذ الخسيسة؛ فلأن الجزء الذي فينا معاشر البشر من الجسم الطبيعي أقوى من الجزء الآخر. وعَرَضَ لنا من تجاذب هاتين القوتين ما يَعْرِضُ لكل مركب من قوى مختلفة، فيكونُ الأقوى أبدًا أظهرَ أثرًا؛ فلأجل ذلك انجذبنا إلى هذا الجزء مع علمنا بفضيلة الجزءِ الآخر.

ونحن وإن علمنا أن هذا كما حكيناه، وتيقنا هذا المذهب تيقنًا لا ريب فيه، فإنَّا في جهاد دائم، فربما غلب علينا هذا الجزء، وربما مِلْنَا إلى الجزء الآخر بحسب العناية، وسأضرب في ذلك مثلًا من العيان والحسّ، وهو أن المريض والنَّاقِهَ والخارج عن مِزَاج الاعتدال قد تيقن أنه بالحِمْيَةِ وترك الشهوات يعود إلى الصحة والاعتدال الطبيعي، وهو مع ذلك لا يمتنع من كثير من شهواته، لشدة مجاذبتها له، وغلَبَتِها على صحيح عقله، وثاقب فكره، ونصيحة طبيبه، حتى إذا فرغ من مواقعة تلك الشهوة وأحسَّ بالألم، ندم ندامة يظن معها ألا يعاوِدَ أبدًا، ثم لا يلبثُ أن تهِيجَ به شهوة أخرى أو هي بعينها، وهو في ذلك يعظ [١٨-أ] نفسه، ويُديم تذكيرها الألم، ويشوِّقها إلى الصحة، ولا ينفعه وعظ ولا تذكير، للعلة التي ذكرناها قبْلُ من شدة مجاذبة الشهوة

الحاضرة، حتى ينال شهوته ثانيًا، ثم هذه حال مستمرة به ما دام مريضًا.

وكذلك هو أيضًا في حالة الصحة، يتناول من الشهوات ما يعلم أنه يُخْرِجُ عن مِزَاج الاعتدال، ولا يأمن هجوم الأمراض عليه، فيحملُه سوء التحفظ وشدّة مجاذبة الطبيعة إلى مخالفة التمييز، ومشاركة البهائم.

فإذا رأيت هذا المثل صحيحًا، ووجدتَه من نفسك ضرورة، اطلعت على ما قدمناه، وفهمته فهمًا بيِّنًا، وعذرتَ من زهّدكَ في الدنيا وإن خالفَك إليها، ومن نصحك بتركها وإن أخذ هو بها واستكثر منها.

* * *

فأمَّا ما اعترض في المسألة من ذكر السبب والعلة، والمسألَةِ عن الفرق بينهما، فإن السبب هو الأمر الداعي إلى الفعل، ولأجله يفعل الفاعل.

فأمَّا العلة فهي الفاعلة بعينها؛ ولذلك صار السبب أشدَّ اختصاصًا بالأشياء العرضيّة، وصارت العلةُ أشدَّ اختصاصًا بالأمور الجوهرية.

والحكماء قد أَطلقوا لفظ العلَّة على الباري -تقدّس اسمه- وعلى العقل، والنفس، والطبيعة، حتى قالوا: العلة الأولى، والعلة الثانية والثالثة والرابعة، وقالوا أيضًا: العلة القريبة [١٨-ب] والعلة البعيدة، في أشياء تتبينها من كتبهم.

وعلى أن هذه المسألة -بجهة من الجهات- تنحلُّ إلى المسألة الأولى[(١)] وتعودُ إليها؛ لأنها يجوز أن توجد في المتباينة أسماؤُها بضَرْبٍ من الاعتبار، وفي المترادفة أسماؤُها بضرْبٍ آخرَ من الاعتبار، وقد مرّ هذا الكلام مُسْتَقْصى فلا وجه لإعادته.

* * *

وأمَّا الزمان والمكان، فإن الكلام فيهما كثير، قد خاض فيه الأوائل، وجادل فيه

(١) يريد بالمسألة الأولى السؤال الأول الخاص بالمترادفات.

أصحاب الكلام الإسلاميون، وهو أظهر من أن يَنْشفَ الرّيق، ويَضْرَعَ فيه الخد، ولا سيّما وقد أحْكَمَ القَول فيه الحكيمُ[١]، وناقضَ أصحاب الآراءِ فيهما، وبيَّن فساد المذاهب القديمة، وذكر رأي نفسه ورأي أستاذه[٢] في كتاب «السماع الطبيعي»[٣] وكل شيء وجد لهذا الحكيم فيه كلام فقد شفَى وكفَى، وقد فسّر كلامَه فضلاءُ أصحابه المفسّرين، ونُقِلَ إلى العربية، وهو موجود[٤].

وأنا أذكر نصّ المذاهب لما تقتضيه مسألتك في عُرْضِ المسألة الأولى، وأترك الاحتجاج لأنه مسطور، وإذا دللتُ على موضعه فقُرِئَ منه كان أولى من نقله إلى هذا المكان نَسْخًا.

* * *

أما الزمان فهو مدة تعدّها حركات الفلك.

وأمَّا المكان فهو السطح الذي يحوز المحْوِيّ والحاوي.

وأمَّا الفرقُ الذي سألته بين الوقت والزمان، والدهر والحين، فإن الوقت قدر من الزمان [١٩-أ] مفروض مُمَيَّزٌ من جملته، مشارٌ إليه بعينه.

وكذلك الحين هو مدة أطولُ من الوقت وأفسحُ وأبعد، وإنما تقترن أبدًا هاتان اللفظتان بما يميزهما ويفصلهما من جملة الزمان الذي هو كل لهما، فيقال: وقت كذا وحين كذا، فينسب إلى حال أو شخص أو ما أشبه ذلك.

فإذا أريد بهما الإبهام لا الإفهام، قيل: كان كذا أو يكون كذا في حين أو وقت، فيعلمَ السامعُ أن المتكلم لم يؤثر تعيين الوقْت والحين، وهما لا محالة مُعَيَّنان مُحَصَّلان.

---

(١) هو أرسطو.

(٢) هو أفلاطون.

(٣) كان يعرف باسم سمع الكيان كما في تاريخ الحكماء للقفطي.

(٤) راجع أسماء من نقله وشرحه في فهرست ابن النديم ٣٥٠ - ٣٥١.

فأما الدهر فليس من الزمان ولا الحين ولا الوقت في شيء، ولكنه أخصُّ بالأشياء التي ليست في زمان ولا مُقَدَّرَة بحركات الفلك؛ لأنها أعلى رتبةً من الأمور الطبيعية.

فأقول: نسبة الزّمان إلى الأمور الطبيعية كنسبة الدهر إلى الأمور غير الطبيعية، أعني ما هو فوق الطبيعة.

وهذا القدر من الكلام كافٍ في الإيماءِ إلى ما سألت عنه، وإن أَحْبَبْت التّوسع فيه فعليك بالمواضع التي أرشدناك إليها من كلام الحكيم ومفسري كتبه؛ فإنه مُسْتَقْصى هناك.

وهذه المواضع -أبقاك الله- إذا نظر فيها الإنسان وعرفها حقَّ معرفتها، تَنَبَّهَ على حكمة بارئها، ومُبْدِئها، وصارت أسبابًا مُحكمة، ودواعيَ قويَّةً إلى التَّوحيد [١٩-ب].

وليس معرفتنا بها، وإحاطتُنا بعلمها إلَّا من نعمة الله علينا، وإفاضتِه الخيرَ بها علينا، وهي مما شاء أن نحيطَ به مِنْ عِلْمِه، ولم يكن عِلْمُنا بالزمان والمكان والوقت والآن إلَّا كسائر ما عَلَّمَناهُ الله.

ووراء هذه المواضع سرائرُ ودقائق لا يبلُغها العقلُ الإنسانيُّ، ولم يَطْمع في إدْرَاكِها أحدٌ قط، وَهُنَاك يَحسُنُ الاعتراف بالضعف البشريّ، والعجزِ الإنسانيّ، وسائِر ما تكلَّمَ فيه أبو حيَّانَ، ورمى الإنسان به من الذِّلَّة والقِلَّةِ فيُقْعِي حينئذ على إسته، ويَسْتَحِي من الفُسُولَةِ[١] والذُّلِّ عند الحاجة إلى خالق الخلق، وبارئِ الكلِّ.

فأما هذه المواضع التي تكلَّمْنا فيها فهي مواضع الشكرِ له، والتحدثِ بنعمته والتعجُّبِ من حكمته، والاستدلالِ بها على جُودِه وقدرته وفيضه بالخير على بريَّتِهِ. ومسألتُه الزّيادةَ منها، والحرص على نيل أمثالها بالنَّظر والفحص، وإدامة الرّغبة إلى واهبها ومُنِيلِها بإفاضة أشباهها وأشكالِها، مما هو موضوع للبشر ومُيَسَّر لهم، وهم

(١) الفسولة: الضآلة والخسة.

مَنْدوبُون له مبعوثون عليه؛ بل أقول إنه مأخوذ على الإنسان الكامل بالعقل ألا يقعد عن السعي والطَّلب لتكميل نفسه بالمعارف، ولا يني ولا يفتُر مدّة عمره عن الازدياد من العلوم التي بها يصير من حزب الله الغالبين، وأوليائه الفائزين الآمنين، الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون.

فأما القوم الذين يُفْنُون أعمارهم في قُنْيَةِ الذَّهب والفِضّة [٢٠-أ] ويجعلون سعيهم كله مصروفًا إلى الأمور الزائلة الفانية من اللَّذات الجسمانية والشهوات البدنيَّة- فهم الذين قد بعدوا من الله، وصاروا من حزب الشيطان، فوقعوا في الأحزان الطويلة، والخوف الدائم، والخسران المبين! إذ كانوا أبدًا من مَطْلُوبهم على إحدى حالتين: إما أسفٌ على فائت ونِزَاعٌ إليه، أَو لَهَفٌ على مفقود وحُزْنٌ عليه؛ لأنَّ الأمور التي يطلبونها لا ثَبَاتَ لها، ولا نهاية لأشخاصها، ولا وجود بالحقيقة لها، وإنما هي في الكَوْنِ والاستحالة والتنقُّل بالطبع.

نسأل الله الواحد الذي نُخْلِصُ إليه رغباتنا، ونرفع أيدي نفوسنا له، ونسْجُد بهممنا وعقولنا - أن يفيض علينا الخير المطلوب منه الذي نشتاق إليه لذاته لا لغيره، وأن ينير عقولنا لندرك بها حقيقة وحدانيته، وعجائب مبروءآته[١]، ويفضي بنا إلى السعادة القصوى التي خلقنا لها[٢] من أقصر الطرق، وأهْدى السُّبل، صراط الله المستقيم؛ فإنه أهل ذلك ووليّه، والقادر عليه.

(٥)

مسألة اختيارية

لِمَ طُلِبت الدّنيا بالعِلم، والعِلْمُ ينهى عن ذلك؟ ولِمَ لَمْ يُطْلب العلم بالدنيا، والعلمُ يأمر بذلك؟

(١) مبروءآته: مخلوقاته.

(٢) في الأصل له.

وقد يقول مَنْ ضعفت غريزته، وساءَ أدبُه، وجرؤ مَقدمه: قد رأينا مَنْ ترك طلب الدنيا بالعلم، ورأينا مَنْ طلب العلم بالدنيا. فليعلم أن المسألة ما وُضِعت هناك، ولا فُرِضت كذاك، ولو سَدَّدَ هذا المعترض فكره عرف الفَحْوَى، ولحق المَرْمَى، ولم يُعَارِض [٢٠-ب] بَادِرًا[١] بشائع، ولم يُنَاقِض نَادِرًا بذائع.

الجواب

أَما طلب الدنيا فضروري للإنسان لما ذكرناه؛ فإنَّ وجوده بأحد جزأيه طبيعي، ولا بدّ من إقامة هذا الجزءِ بمادته؛ لأنه سيَّال دائم التَّحلل، ولا بد من تعويض ما يتحلل منه.

ولم ينه العلم عن هذا المقدار فقط، وإنما نهى عن الزيادة على قدر الحاجة؛ إذ كانت الزيادة مذمومة من جهات:

أحدها أنها تؤدي إلى تفاوت الجسم الذي سعينا لحفظ اعتداله.

والثاني أنها تعوقنا عما هو أخصّ بنا من حيث نحن ناس، أعني الجزء الآخر الذي هو فضيلة.

فَمَن طلب بالعلم من الدنيا قدرَ الحاجة في حفظ الصِّحة على الجسد، فهو مصيب تابع لما يرسُمه العقل، ويأمر به العلم.

ومَن طلب أكثرَ من ذلك، فهو مفرط مسرف.

وموضع الاعتدال من الطلب هو الصَّعب، وهو الذي ينبغي أن يُلْقَى فيه أهلُ الحكمة والعلم، وتُقْرأ له كتب الأخلاق؛ ليعرفَ الاعتدال فيلْزَم، ويَعرف الإفراط فيحذَر.

ولا بد مع هذه الجملة التي ذكرناها -وإن دللنا فيها على المواضع التي يرجع

(١) بادر الشيء وبادرته: أول ما يبدأ منه.

إليها- من أدْنى كشف وبيان فنقول:

إنَّ النَّاس لما اختلف نظرهم بحسب جزئهم: فناظر إلى الطبيعة، وناظر إلى العقل، وناظر فيهما معًا- اختلفت مقاصدُهم، وصارت أفعالهم تِلْقَاءَ نظرهم.

وقد عُلِمَ أنَّ الناظر في أحد جزأيه دون الآخر مخطئ؛ لأنّه مركَّب منهما [٢١-أ] معًا، والناظر فيهما مصيب إذا قسَط لكل واحد منها قِسْطًا من نظره، وجعل له نصيبًا من سعيه، على قدر استحقاق كل واحد منهما، وبحسب رتبته من الشرف والضّعة.

أما الناظرون بحسب الجزء الطبيعي، فإنهم انْحَطُّوا في جانب الطبيعة، وانصرفوا بجميع قوتهم إليها، وجعلوا غايتهم القصوى عندها؛ ولذلك جعلوا العقل آلة في تحصيل أسبابها وحاجاتها، فاستعبدوا أشرف جزأيهم لأخسهما[(١)] كمن يستخدم المَلِكَ لعبده.

وأمَّا النَّاظرون بحسب الجزء العقلي، فإنهم أغفلوا النَّظَر في أحد جزأيهم الذي هو طبيعي لهم، ونظروا نَظَرًا إلهيًّا فطمِعوا -وهم ناس مركبون- أن ينفردوا بفضيلة العقل غير مَشُوب بنقص الطبيعة، فاضطروا لأجل ذلك إلى إهمال الجسد وهو[(٢)] مَقرون بهم، والضَّرورة تدعو إلى مُقِيماته من المصالح، أو إلى إزاحة علّته في حاجاته وهي كثيرة، فظلموا أنفسهم، وظلموا أبناء جنسهم.

أما ظلمهم لأنفسهم فتركوا النظر لأحد قسميهم الذي به قِوَامُهم حتى التمسوا مصالحها بتعب آخرين، فظلموهم بترك المعاونة إياهم، والعَدْلُ يأمر بمعونة من يَسْتَرْفِدُ معونته، والتعب لمن يأخذ ثمرة تعبه.

وبهذه المعاونة تتم المدنية، ويصلح معاشُ الإنسان الذي هو مدني بالطبع، وهؤلاء هم الذين تَسَمَّوْا بالزُّهاد، وهم طبقات، وفي الفلاسفة منهم قوم، وفي أهل

(١) في الأصل: «لأخسها».
(٢) في الأصل: «وهم».

الأديان والمذاهب والأهواء منهم طوائف، وفي شريعتنا الإسلام منهم [٢١-ب] قوم وَسَمُوا أنفسَهم بالصُّوفية، وقال منهم قوم بتحريم المكاسب.

وإذ قد بيّنا غلط الناظر في أحد جزأيه دون الآخر، فلنذكر المذهب الصحيح الذي هو النظر في الجزأين معًا، وإعطاء كل واحد منهما قِسطَه طبيعةً وعقلًا فنقول:

إنَّ الإنسان كما ذكرناه هو مركَّب من هاتين القوتين، لا قِوَام له إلَّا بهما، فيجب أن يكون سعيه نحوْ الطبيعي منهما، والعقلِي معًا.

أما السعي الطبيعي فغاية الإنسان فيه حفظ الصِّحة على بدنه والاعتدال على مِزاج طبائعه؛ لِتصدرَ الأفعالُ عنه تامة غيرَ ناقصة وذلك بالتماسِ المآكل والمشارب والنّوم واليَقظة والحركة والسكون، والاعتدال في جميع ذلك، إلى سائر ما يتصل بها مِن الملبس والمسكن الدافعين أذى القر والحر، والأشياء الضرورية للبدن، ولا يَلتمس غاية سواها، أعني التلذّذ والاستكثار من قدر الحاجة لطلب المباهاة، واتباع النَّهْمةِ والحرصِ وغيرِهما من الأمراض التي توهم أن غايةَ الإنسانِ هي تلك.

وأمَّا سعيه العقليُّ، فغايته فيه أيضًا حفظ الصحة على النَّفْس لأنها ذات قوى. ولها أمراض بتزيد هذه القوى بعضها على بعض، وحفظ الاعتدالِ هو طِبُّها، والاستكثار من معلوماتها هو قوتها، وسبب بقائها السَّرْمدي، وسعادتها الأزليَّة.

وفي شرح كلِّ واحد من هذه الفضائِل طول، وهذا القدر من الإيماءِ كاف.

فليكن الإنسان ساعيًا [٢٢-أ] نحو هذين الجزأين بما يُصلِح كلّ واحد منهما، وليحفظ على نفسه الاعتدال فيهما مِن غير إفْرَاط ولا تفريط؛ فإنه حينئذ كاملٌ فاضل، لا يجِدُ عليه أحدٌ مَطعنًا إلَّا سفِيهٌ لا يُكْتَرَثُ له أو جاهلٌ لا يُعْبَأُ به، وبالله التوفيق.

(٦)

مسألة طبيعية

ما السبب في اشتياق الإنسان إلى ما مضى من عمره حتى إنه لَيَحِنُّ حنين الإبل، ويبكي بكاء المُتَمَلْمِل، وَيُطولُ فكرُه بِتَخَيُّلِهِ ما سَلَفَ؟ وبهذا المعنى هتف الشاعر فقال:

لم أبك من زمن ذممتُ صُرُوفَهُ إلَّا بكيـتُ عليه حيـنَ يَزُولُ(١)

وقال الآخر:

ربّ يــــوم بكيت منه فلمّا صرتُ في غيره بكيتُ عليـه(٢)

وقال آخر:

وأرجو غــــدًا فإذا ما أَتــى بكيتُ عَلَى أَمْسِـهِ الذَّاهِـبِ(٣)

وهذا العارضُ يَعْتَري وإن كان الماضي من الزَّمَان في ضِيق وحاجة، وكَرْب وشِدَّة، وما ذاكَ كذاكَ إلَّا لِسِرٍّ للنَّفْسِ الإنسانُ غيرُ شاعرٍ به، ولا واجِدٍ له إلَّا إذا طال فَحْصُه، وزال نقصُه، واشتد في طلب العلم تَشْمِيرُه، واتصل في اقتباس الحكمة رَوَاحُهُ وبُكُورُه، وكانت الكلمةُ الحسناءُ أشرفَ عنده من الجارية العذراء، والمعنى المُقَوَّمُ أحبَّ إليه من المال المُكَوّمِ، وعلى قدر عنايته يَحْظَى بشرفِ الدَّارَين، ويتحلَّى بزينة المَحَلَّيْن.

---

(١) البيت لسعيد بن حميد، كما في الأغاني، وفي معناه يقول إبراهيم بن العباس الصولي:

سقيًا ورعيًا لأيام مضت سلفًا بكيت منها فصرت اليوم أبكيها

كذاك أيامنا لا شك نندبهـــا إذا تقضت ونحن اليوم نشكوها

(٢) البيت بهذه الرواية في كتاب «الآداب» لجعفر بن شمس الخلافة غير منسوب أيضًا. وفي ديوان أبي العتاهية: ص٢٨٨:

كم زمـــان بكيت منه قديمًا ثم لما مضـــى بكيت عليـــه

(٣) المحفوظ «على أمسيَ».

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

ليس يَشْتاقُ إلى الشَّباب والصِّبا إلَّا أحدُ رجلين:

إمَّا فاقدُ شَهَوَاته ولذَّاته [٢٢-ب] التي سَوْرَتُهَا وحِدَّتُهَا وقتَ الشَّباب.

وإمَّا فاقِدُ صحَّتِه في السمع والبصر، أو بعضِ أعضائه التي قُوَّتُهَا ووُفُورُها زمَنَ الصِّبا وحينَ الحداثة.

والمعنى الأوّلُ أكثرُ ما يُتَشَوّقُ، فإنَّ المُكْتَهِلَ والمُجْتَمِعَ ومَنْ بلغَ الأشُدَّ الذي لا ينكر شيئًا من حواسه- يَتَشَوَّقُ إلى الصِّبا، والشَّيْخُ لا يَعْدَمُ من نفسه ورأيه وقُوَّةِ عقله شيئًا مما يجده في شبابه، اللهم إلَّا أن يهرم ويلحقه الخرَفُ، فحينئذ لا يُذْكَرُ بشيء من التشوق، ولا يوصف به، ولا يحتج برأيه.

وها هنا سبب ثالث يُشوِّق إلى الصِّبا وهو أن الأمل حينئذ في البقاءِ قوِيّ، وكأنَّ الإنسان ينتظر أمامَه حياةً طويلة فكُلَّما مضى منها زمان تيقَّن أنه من أمَدِه المضروب، وعمره المقسوم، فاشتاق إلى أن يستأنف به، طمعًا في البقاء السّرمدي الذي لا سبيل للجسد الفاني إليه.

إلا أنَّ المعنى الأوّلَ هو الذي ذهب إليه الشعراءُ فأكثروا فيه، وقد صرَّحوا به وذكروه في أشعارهم.

والمتشوِّق إلى شهواته صورتُه عند الحكماء صورةُ مَنْ أُعْتِقَ فاشتاق إلى الرِّق، أو صورةُ من أَفْلَتَ من سباع ضارِية كانت مقرونةً به فاشتاق إلى مُعَاوَدَتِها.

وذلك أنَّ الشَّاب تَهِيم به قوى الطبيعة عند الشَّهوة وعند الغضب حتى تغْمُر عقلَهُ فلا يستشير لُبَّه، ولا يكاد يظهر أثر العقل عليه إلَّا ضعيفًا.

وقد [٢٣-أ] بيَّنا فيما تقدَّم من المسائل أنَّ فضيلة الإنسان وشرفَه في الجزءِ الإلهيّ

منه، وإن كان الجزءُ الآخرُ ضروريًّا له.

فقد بان أنَّ السِّنَّ التي تَضعُفُ فيها قوى الطبيعة حتى يَقْتَدِرَ عليها العقلُ فيزُمَّها، ويجرَّها ذليلةً طائعةً غيرَ مُتَأَبِّيَة ولا هائجة - أَفْضَلُ الأسْنَان، والرَّجلُ الفاضلُ الصالح لا يَشتاق من أشرف أسنانه إلى أخسِّها.

والدليل البيِّن على أن الأمر على ما حكيناه - أنَّ الشاب العفيفَ الضابط لنفسه، القويَّ على قمْع شهواته مَسْرُورٌ بسيرته، وإن كان في جَهْدٍ عظيم، ومحكومٌ له بالفضل، مشهودٌ له به عند جميع أهل العقل، وأنَّه إذا كبرَ وأَسنَّ لم يشتق إلى الشباب؛ لأنَّ ضبطه لنفسه، وقَمْعَه لشهواته أَيْسَرُ عليه وأهونُ.

ومن كان فلسفيَّ الطريق، شَرِيعيَّ المذهب لم تعرض له هذه العوارضُ - أعني التلهُّفَ على نيل اللَّذات، والأسفَ على ما يفوتُه منها، والنَّدَم على ما ترَكَ وقَصَّرَ فيها- بل يعلم أن تلك انفعالاتٌ خسيسةٌ تقتضي أفعالًا دنيئة، وأنَّ الحكماء -رضي الله عنهم- قد بيَّنوا رذائِلَها، وسطَّرُوا الكتبَ في ذمِّها، وأنَّ الأنبياء -صلواتُ الله عليهم- قد نَهَوْا عنها، وحذّروا منها، وكُتب الله -تعالى وتقدس- ناطقةٌ بجميع ذلك، مُصَدِّقَةٌ له.

فأي شوقٍ يحدُث للفاضل إلى النَّقص، وللعالم إلى الجهل، وللصحيح إلى المرض؟

وإنما تلك أعراض تعرِض للجهال الذين غايتُهم [٢٣-ب] الانهماك في الطبيعة والحواس، وطلبِ ملاذِّها الكاذِبَةِ، لا التماسَ الصِّحة، ولا بلوغَ السَّعادة، ولا تكميلَ الفضيلة الإنسانيةِ، ولا مُعْتَبَرَ بهؤلاء ولا التفات إلى أقوالهم وأفعالهم.

(٧)

مسألة خلقية

لِمَ اقترن العُجْبُ بالعالِم، والعِلْمُ يُوجِبُ خلافَ ذلك من التَّواضع والرِّقَّة، وتَحْقِير النَّفْس، والزِّرَاية عليها بالعجز؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

أمَّا العالِمُ المستحقُّ لهذه السِّمَة فليس يَلْحقه العجب، ولا يُبْلَى بهذه الآفة، وكيف يُبلى بها وهو يعرفُ سببَها، وأنَّها مرضٌ سَبَبُه مُكاذَبَةُ النَّفْس؟

وذلك أن حقيقة العجب هي ظنُّ الإنسان بنفسه من الفضل ما ليس فيه، وظنُّه هذا كذِب، ثم يستشعرُه حتى يُصَدِّقَ به، فتكونُ صورتُه صورةَ مَنْ يرى رجلًا في الحرب شجاعًا يحمل على الأبطال، ويظهر فضيلة شجاعته فيكفي العدوَّ، ويُفْنِي القِرْن، وهذا الرَّائي عنه بمَعْزِلٍ، ناكِصٌ على عَقِبَيْه، ناءٍ بجانبه، وهو في ذاك يَدَّعي تلك الشجاعةَ لنفسه، فهو يَكْذِبُهَا في الدَّعوى، ثم يصيرُ مُصَدِّقًا بها، وهذا من أعجب آفات النَّفس وأكاذيبها؛ لأجل أن الكذبَ فيه مُرَكَّب، فقد يَكْذِبُ الإنسانُ غيرَهُ ليصدِّقَهُ الغيرُ فَيُمَوِّه نَفْسَه عليه [٢٤-أ]، فأمَّا أن يُمَوِّه نفسه بالكذب، ثم يصدِّقَ فيه نفسَه فهو موضع العُجْب والعَجَب.

ولأجل هذا التركيب الذي عرَضَ في الكذب، صار أشنَعَ وأقبحَ من الكذب نفسِه البسيط المعروف.

وإذا كان العالِمُ الفاضلُ لا تقترن به آفةُ الكذبِ البسيطِ؛ لمعرفته بقبحه لا سيما إذا استغنى عنه- فهو من الآفة المركَّبة أبعد.

فلذلك قلتُ: إن العالم لا يُعْجَبُ، فقد صارت هذه المسألةُ مردودة غيرَ مقبولة.

فأمَّا مَا يعرِضُ من العُجْب لمن يظن أنه عالم، فليس من المسألة في شيء.

(٨)

مسألة

ما سبب الحياء من القبيح مرّة؟ وما سبب التَّبَجُّح به مرّة؟

وما الحياء أَوَّلًا؛ فإن في تحديده ما يُقَرِّبُ من البُغْيَة، ويُسهِّل دَرَكَ الحقّ؟

وما ضميرُ[١] قولِ النبي ﷺ: «الحياء شُعْبَةٌ من الإيمان»، فقد قال بعض العلماء: كيف يكون الحياء -وهو من آثار الطبيعة- شُعْبَةً من الإيمان والإيمان فعل؟ يَدُلُّكَ آمَنَ يُؤْمِنُ إيمانًا، وهناك تقول حَيِيَ الرَّجُلُ واسْتَحْيى، فيصيرُ من باب الانفعال، أي المطاوعة.

وهل يُحمد الحياء في كل موضع؟ أم هو موقوف على شأن دون شأن، ومقبول في حال دون حال؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

[٢٤-ب] أما الحياء الذي أَحْبَبْتَ أن نبدأَ به فحقيقته انحصار نفس مَخَافةَ فِعْلٍ قبيحٍ يَصْدُر عنها.

وهو خلقُ مَرْضِيٌّ في الأحداث؛ فإنه يدل على أن نفْسَه قد شَعَرَت بالشيء القبيح، وأشفقَت من مُوَاقَعَتِه، وكرِهت ظهورَه منه، فعرض لنفسه هذا العارض.

وإحْساسُ النَّفْس بالأفعال القبيحة، ونفورُها عنها[٢] دليلٌ على كرم جوهرها، ومُطْمِعٌ في استصلاحها جدًّا.

(١) الضمير هنا: السر.

(٢) في الأصل: «عنه».

قال صاحب الكتاب في تدبير المنزل:

«ليس يوجد في الصبي فِرَاسةٌ أصحُّ، ولا دليلٌ أَصْدَقُ لمن آثَرَ أن يعرف نجابتَهُ وفلاحَه وقبولَه الأدب- من الحياء».

وذلك لما ذكرناه من علة الحياء، وبيَّناه من أمره.

فأمَّا المشايخ فلا يجب أن يعرض لهم هذا العارض؛ لأنه لا ينبغي لهم أن يحذروا وقوع فعل قبيح منهم؛ لما سبق من علمهم ودُرْبَتِهِمْ، ومعرفتِهِمْ بمواضع القبيح والحسَن، ولأن نفوسَهم يجب أن تكون قد تهذَّبت وأمِنت وقوع شيءٍ قبيح منهم؛ فلذلك لا ينبغي أن يعرض لهم الحياء.

وقد بيَّن الحكيم هذا في كتاب «الأخلاق».

فقد ذكرْنا الحياءَ ما هو وأنه انفعال، وأنه يحسن بالأحداث خاصة، وذكرنا سبب حُسْنِه فيهم.

* * *

فأما المسألةُ عن سبب التَّبَجُّحِ بالقبيح فمسألةٌ غير لازمة؛ لأن هذا العارض سببُه الجهل بالقبيح، وليس [٢٥-أ] يعرض إلَّا للجهال من الناس، والدليل على ذلك أنهم إذا عرفوا القبيح أنه قبيح اعتذروا منه، وتركوا التبجح به. وإنما يتبَجَّحُ حينَ لا يعلمُ وجه قُبحه، وهو في تلك الحال إذا تَبَجَّحَ به خرَّج له وَجْهًا مُمَوَّهًا في الحسن، فيصيرُ تبجُّحه بالحسن الذي خرَّجه أوْ مَوَّهَ به، فإذا تيقن أنه قبيح، أو ليس يُتَمَوَّه وجهُ الحسن فيه- عدَلَ عنه، واسْتَحْيَى منه، وتركَ التبجح به.

* * *

فأما قوله عليه السلام: «الحياةُ شُعْبَةٌ من الإيمان» فكلام في غاية الحسن والصِّحة والصِّدق، وكيف لا يكون شُعْبَةً منه وإنما الإيمان التَّصْديقُ بالله عزَّ وجلَّ، والمُصَدِّق

به مُصدِّق بصفاته وأفعاله التي هي من الحُسْن في غاية لا يجوز أن يكون فيها وفي درجتها شيءٌ من المستحسنات؛ لأنها هي سببُ حُسْن كلِّ حَسَن، وهي التي تَفِيض بالحُسْن على غيرها؛ إذ كانت مَعْدِنَه ومَبْدَأَه، وإنما نالت الأشياء كلها الحُسْنَ والجمالَ والبهاءَ مِنْها وبها.

وكذلك جميع أوامر الله -تعالى- وشرائِعِه، وموجباتِ العقل الذي هو رسولُهُ الأول، ووكيلُه -عند جميع خلقه- الأقْدَمُ.

ومن عرف الحسن عرف ضدّه لا محالة، ومن عرف ضدّه حَذِره وأشفق منه، فعرض له الحياءُ الذي حرَّرْناه ولخّصْناه.

وصديقُك أبو عثمان[1] يقول: «الحياءُ لباس سابغ، وحِجاب واق، وسِتر من المساوئ. أخو العفاف، وحليفُ الدّين، ومُصَاحب بالتَّصَنُّع، [٢٥-ب] ورقيبٌ من العصمة، وعين كَالِئَة، يذُودُ عن الفساد، وينهى عن الفحشاء والأدْنَاس»[2].

وإنما حكَيْتُ لك ألفاظَه لشَغَفِكَ به، وحُسْنِ قبولِكَ كل ما يُشِير إليه، ويدلُّ عليه.

(٩)

مسألة طبيعية

ما سبب من يدعي العلم وهو يعلم أنَّه لا علم عنده؟

وما الذي يحمله[3] على الدّعوى، ويُدنيه من المكابرة، ويُحْوِجُهُ إلى السَّفَه والْمُهَاتَرة؟

---

(١) توفي أبو عثمان الجاحظ سنة خمس وخمسين ومائتين. وكان أبو حيان معجبًا به، مفتونًا بكتبه، وقد ألف في تقريظه كتابًا رآه ياقوت بخطه، ونقل منه في معجم الأدباء ١٦/ ٩٥ - ١٠٢.

(٢) في غرر الخصائص للوطواط، ص ١٩ «وتنهى عن ارتكاب الأرجاس وسبب إلى كل جميل».

(٣) في الأصل: «حمله».

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

سبب ذلك محبَّةُ الإنسانِ نفسَه، وشعورُه بموضع الفضيلة، فهو لأجل المحبة يَدَّعي لها ما ليس لها؛ لأن صورةَ النَّفْس التي بها تَحْسُن، وعليها تحْصُل، ومن أجلها تَسْعَد- هي العلومُ والمعارفُ، وإذا عريت منها أو من جُلِّها حصَّلت له من المقابح ووجوه الشَّقاء بحسب ما يَفُوتُها من ذلك.

ومن شأن المحبة أن تُغَطِّيَ المساوئ، وتُظْهِرَ المحاسنَ إنْ كانت موجودةً، وتَدَّعِيَهَا إن كانت معدومة، فإن كان هذا من فعل المحبة معلومًا، وكانت النفسُ محبوبة لا محالة، عرض لصاحبها عارضُ المحبة، فَلِمَ يُنْكَرُ ادعاءُ الإنسانِ لها المعارف التي هي فضائلها ومحاسنُها وإن لم يكن عندها شيء من ذلك؟

(١٠)

مسألة طبيعية

ما سبب فرح الإنسان بخير يُنْسَبُ إليه [٢٦-أ] وهو فيه؟

وما سبب سرورِه بجميل يُذْكَرُ به وليس فيه؟

الجواب[١] عن هذه المسألة هو الجواب عن المسألة التي قبلها؛ لأن الخيرَ المختصَّ بالنفس هو العلومُ الصحيحةُ، والأفعالُ الصَّادرةُ بحسبِهَا عنها.

فإذا اعترف الإنسانُ بأن نفْسَه فاضلةٌ خيِّرة، وجبَ أن يُسَرَّ لِمَحْبُوبِه وقد شُهِدَ له بالجمال والحسن؛ فلذلك يُسَرُّ إنْ ذُكِرَ بجميل ليس فيه للعلة التي ذكرناها في المسألة الأولى[٢].

(١) كتب ناسخ الأصل قبل هذه الكلمة «مسألة طبيعية» وهو سهو لا شك فيه.

(٢) يريد بها المسألة السابقة.

(١١)

مَسألة اخْتيارية

لِمَ قَبُحَ الثناء في الوجهِ حتى تَوَاطَئُوا على تَزْيِيفِهِ؟

ولِمَ حسُن في المغِيبِ حتى تُمُنِّيَ ذلك بكل معنى؟ أَلِأَنَّ الثَّنَاءَ في الوجه أشبهَ المَلِقَ والخديعة؟ وفي المغيب أشْبَهَ الإخلاصَ والتَّكْرِمَةَ أم لغير ذلك؟

الجواب

قال أبو عَلِي مسْكَوْيهِ -رَحِمه الله:

لمَّا كان الثناءُ في الوجه على الأكثر إعارةَ شَهَادَةٍ بفضائل النفس، وخديعةَ الإنسان بهذه الشهادة، حتى صار ذلك -لاغتراره وتركه كثيرًا من الاجتهاد في تحصيل الفضائل، وغرضُ فاعِلِ ذلك احترازُ مودَّةِ صاحبِه إلى نفْسِه بإظهار مَوَدَّتِه له، ومحبَّتِهِ إيَّاه- صَارَ كالمكر والحيلة فَذُمَّ وعِيب.

فأمَّا في المغيب، فإنما حسُن لأن قصْد المُثْنِي في الأكثر [٢٦-ب] الاعترافُ بفضائِل غيره، والصِّدقُ عنه فيها.

وفي ذلك تنبيهٌ على مكان الفضل، وبعثٌ للموصوف والمستمع على الازدياد والإتمام، وحضٌّ على أسبابه وعلله.

وربما كان القصد خلافَ ذلك، أعني أن يكون غرضُ المُثْنِي في المغيب مخادعةَ المُثَنَى عليه، والطَّمَعَ في أن يبلغَهُ ذلك عنه فَيَتَنَفَّقَ عليه، ويستميلَه، ويَسْتَجِرَّ بِهِ منافعَهُ وهو حينئذ شبيه بالحالة الأولى في المكر، ومستقبح.

وربما قصَدَ الأوَّل في الثناء والمدح في الوجه الصِّدْقَ لا المَلَقَ، فيصير مُستَحسَنًا إلَّا بقدرِ ما يُظَنُّ أن الممدوح يغترُّ به فيُقَصِّرُ في الاجتهاد.

فقد تبيّن أن الثناء يَحسُن بحسب قصْد المُثْنِي وأغراضِه، وبحسب صدْقِه فيه

وكذبه، وعلى قدْرِ استصلاحه للمُثْنَى عليه أو اسْتِفْسَادِه، ولكنَّ الأمرَ محمولٌ على الغالب في الظن والعادةِ فيه.

ولمَّا كان الأمرُ على الأكثرِ كما ذكرناه، وعلى ما حكيناه- قَبُحَ في الوجه، وحَسُنَ في المَغِيب، وإن جاز أن يقع بالضد؛ فيحسن في الوجه ويقبح في المَغيب.

(١٢)

مَسألة طَبيعية

لِمَ أَحَبَّ الإنسانُ أن يعرفَ ما جرَى مِنْ ذِكْره بعد قيامِه مِنْ مجلسِه، حتَّى إنَّه لَيَحِنُّ إلى أن يقفَ على ما يُؤَبَّنُ به بعد وفاته، ويحبُّ أن يطَّلع على [٢٧-أ] حقيقة ما يكون ويُقَال؟

وكيف لم يتصنع لفعل ما يُحِبُّ أن يكون منسوبًا إليه مُزَيَّنًا به؟ هذا ومَحَبَّتُه لذلك طبيعية لو رامَ زَوَاله عنها لما أطاق ذاك، وإن كَابَرَ طِباعَه، وأراد خِدَاعَه.

الجواب

قال أبو عَلِي مَسْكَويه -رحمه الله:

قد تقدّم لنا في بعض هذه الأجوبة التي مضت أن للنَّفْس قوّتين: إحداهُما هي التي بها يَشْتاقُ الإنسانُ إلى المعارف واسْتِثْبَاتِهَا، ولما كانت هذه المعرفةُ عامة له في سائر الأشياء كانت بما يخطُّه في نفسه التي هي محبُوبَتُه ومَعْشُوقَتُه - أَوْلَى.

فالإنسان يَشتاق إلى هذه المعرفة بالطبع الأوّل، والقوَّة التي هي ذاتيّةٌ للنَّفْس، ثم يَتَزَيَّدُ هذا التَّشَوُّقُ، ويَشْتعل ويَقْوى؛ لأجل اختصاصه بمعرفة أحوالِ نفسِه المحبوبة.

* * *

فأَمَّا تصنُّعُهُ لفعل ما يُحِبُّ أن يكون منسوبًا إليه، فإنه ليس يتركه إلَّا أن يعترضَهُ عارضٌ آخرُ مِنْ شهوة عاجلة تقاومه، فهي أغلبُ وأشدُّ مجاذبة له كما ضربنا به المثل

فيما تقدّم من علم المريض بحفظ الصحة، وحاجتِه إليها، ثم إيثَارِه عليها نيلَ شهوة دَنيّة عاجلة، وإن فاتته الصِّحة المُؤْثَرَةُ في العاقبة.

ولولا هذه الشهواتُ الدنيّة المُعْتَرِضَةُ على السعادات [٢٧-ب] المُؤْثَرةِ - ما تميَّزَ الفاضلُ من الناقص، ولا مُدِحَ العفيف، وذُمَّ النَّهِم-، وكنَّا حينئذٍ لا ننتفع بالآداب والمواعظ، وكان لا يحسنُ مِنَّا التعبُ والرياضة فيما على الطبيعة فيه كُلْفَةٌ ومشقة.

وهذا بَيِّن كافٍ في جواب المسألة.

(١٣)

مسألة اخْتيارية

قال: لِمَ حُمِّق الشَّابُ إذا تَشَايَخَ، وأخذَ نَفْسَه بالزَّمَاتة[1] والمتانة، وآثر الجِدَّ، واقشعَرَّ من الهزل، ونَبَا عن الخنا، وسدَّدَ طرفه في مشيه، وجمع عِطْفَه في قعوده، وشقَّقَ في لفظه، وحدَّق في لحظه؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

السبب في ذلك أن الشاب إذا تَشَايَخَ فإنما يُظْهِرُ أن لا حركة لطبيعته نحو الشهوات، وهذه القوة والطبيعة هي في الشباب على غاية التمام والتَّزايُد؛ لأنَّها في حال النشوءِ، ولا تزال مُتَزَيِّدَةً إلى أن تبلغَ غايتَها، وتقفَ، ثم تَنْتَقِصُ على رسم سائر قُوَى الطبيعة، فإذا ادَّعى الشاب مرتبة الشيخ التي قد انحطت فيها هذه القوة عُلِمَ أنه كاذب، فاستقبح منه الكذب والرياءُ في غير موضعه، ومن غير حاجة إليه.

والكذِبُ إذا كان صُرَاحًا وغيرَ خفيّ، وكان صاحبُه يأتيه من حاجة إليه، ازداد [٢٨- أ] مقت النَّاس له، واستُدِلَّ به على رداءة جوهر النَّفْس.

(١) الزماتة: الوقار.

فإن اتفق لهذا الشاب أن يكون صادقًا، أعني أنْ تكون طبيعتُه ناقصةً، وشهوتُه خامدةً - استُدِلَّ على نقصان طبائِعِه، وبَرِئَ من عيب الكذب، إلَّا أنَّه يكون مَرْحُومًا لأجل نقص بعض طبائعه عما فُطِرَ عليه النَّاس، ويصيرُ بالجملة غيرَ مذموم، ولا معيب إذا كان صادقًا.

وأمَّا إنْ كان صادقًا في ضبط نفسه مع حداثة سنّه، والتهابِ شهواته، ومنازعةِ قُواه إلى ارتكاب اللّذات، فإن مثل هذا الإنسان لا يلبث أن يشتهرَ أمرُه، ويَعْظُمَ ذكره، ويصيرَ إمامًا معصومًا، أو نبيًّا مبعوثًا، أو وليًّا مُسْتَخْلَصًا.

وليس يخفى على النَّاس المُتَصَفِّحِين حركاتُ الصادق من حركات الكاذب، وأفعالُ المتصنع من أفعال المطبوع.

على أن هذا الشاب الصادق الذي استثنينا به، إنما يوجد في القِرانَات الكبيرة والأزمنة المتفاوتة، والأكثر هو ما قدمنا الكلامَ فيه، فلذلك سبقَ الناسُ إليه بالحكم عليه.

* * *

فأمَّا المسألة التالية لهذه، وهي قولك:

وعلى هذا لِمَ سخف شيخ تَفَتَّى وحرَّك منكبيه، وحضر مجالس اللّهو، وطلب سماع الغناء، وآثرَ الخلاعة، وأحبّ المجون؟ وما المجون والخلاعة حسب ما جرى ذكرهما؟

فإن الجواب عنها شبيه بالأولى؛ لأنها عكسها [٢٨-ب] وذلك أن الشيخ إذا ادعى تَزَيُّدَ قُوى طبيعته في حال الشيخوخة، لم يخل من كَذِبٍ يُمْقَتُ عليه -لا سيما وكذبه إنما هو في ادّعاء شرور ونقصانات كان ينبغي له، ولو كانت موجودة له، أن يَجْحَدَها-

أَوْ صِدْقٍ[١] يُوَبَّخُ عليه إذا لم يقهر هذه القوة الغالبةَ عليه في الزمان الطويل الذي مُدَّ له فيه، ويَتَنَبَّهُ في مِثلِه على الفضائل، ويَتَمَكّنُ فيه من رياضة النَّفْس، واستكمالِ التأديب، فحاله أقبحُ من حال الشاب الذي سبق الكلام فيه؛ ولذلك هو أمقتُ وأقبحُ صورةً عند ذوِي العقول.

* * *

فأما المجون فهو المسارعة إلى فعل ما تستدعيه النَّفْس الشهوانية من غير مشاورة للعقل، ولا مراقبة للناس[٢].

* * *

وأمَّا الخلاعة فاشتقاقه من خلع العِذَار الذي يَضْبِطُ به العقل أَفعالَه.

ولفظةُ العقل شبيهةٌ بذلك؛ لأنه من العِقَال[٣]. وكذلك الحِجْر[٤].

(١٤)

مسألة خلقية

لِمَ خُصَّ اللئيم بالحلم؟ وخُصَّ الجوادُ بالحِدَّة[٥]؟

وهل يجتمع الحلمُ والجود؟ وهل تقترن الحدّة واللؤم؟ وما حُكْمُهُمَا في الأغلبِ،

(١) معطوفة على «لم يخل من كذب يمقت عليه».

(٢) في اللسان: «مجن الشيء يمجن مجونًا: إذا صلب وغلظ، ومنه اشتقاق الماجن لصلابة وجهه وقلة استحيائه... والماجن عند العرب: الذي يرتكب المقابح المردية، والفضائح المخزية، ولا يمضه عذل عاذله، ولا تقريع من يقرعه».

(٣) في اللسان: «رجل عاقل: جامع لأمره ورأيه، مأخوذ من عقلت البعير؛ إذا جمعت قوائمه. وقيل: العاقل الذي يحبس نفسه ويردها عن هواها، أخذ من قولهم: قد اعتقل لسانه، إذا حبس ومنع من الكلام... وسمي العقل عقلًا؛ لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك أي يحبسه».

(٤) في اللسان: «والحجر -بالكسر- العقل واللب لإمساكه ومنعه وإحاطته بالتمييز. وفي التنزيل: ﴿ هَلْ فِي ذَٰلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ ﴾ [الفجر: ٥].

(٥) في اللسان: «قال الجوهري: الحدة: ما يعتري الإنسان من النزق والغضب».

فإنَّ الثابتَ على وجهٍ غيرُ المتقلِّب إلى وجه.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

أظنُّك أردتَ باللئيم البخيل؟ وبينهما فروق. وقد تكلَّمْتُ على مرادِك لأنَّ باقِيَ الكلامِ يدلُّ عليه.

فلعمري إن ذلك في الأكثر كذلك، وإن كان [٢٩-أ] قد ينعكس الأمرُ فيُوجَدُ حليم جواد، وبخيلٌ حديد، إلَّا أَنَّ الأَوْلَى أن يكونَ الجوادُ حديدًا، وذلك أَنَّ البخيلَ هو الذي يمنعُ الحقَّ من مستحقيه على ما ينبغي، وفي الوقت الذي ينبغي، وكما ينبغي، فإذا مَنَع البخيلُ الحقَّ على الوجوه التي ذكرت صار ظالمًا، وإذا أحسَّ بهذه الرذيلةِ مِنْ نَفْسِه وجبَ أن يصْبرَ على المتظلمين وهم الذامون؛ لأنه من البَيِّن أن البخيلَ إذا ذمَّه الذام فإنما يُذَكِّرُه مواقعَ ظلمه، وإخراجَ الحق الذي عليه على غيرِ الوجوهِ التي تنبغي.

وإذا كان الذامُّ صادقًا والبخيلُ يعرف صدقَه بما يجدُه من نفسه، فيجب أن يَحْلُمَ لا محالة؛ لموافقته الصدق، ولأنَّ النَّفْسَ بالطبع تسكُنُ عند الصدق، وتَسْتَخْذِي له، فالأشبه بالنظام الطبيعي أن يكون البخيلُ حليمًا لما ذكرناه.

وربما عرض ضد ذلك، وهو إذا كان البخيلُ جاهلًا بالحقوق التي تجب عليه على الشرائط التي ذكرناها، فإذا جهلَ ذلك لم يعرف صِدْقَ مَنْ يصدُقُه عنه، ولا ظلمه وإنصافَه، فيعرف قُبْحَ أفعاله، فتعرِضُ له رذيلتان: إحداهما منْعُ الحق، والأخرى الجهل بموضع الحق، فربما عرض للجاهل الحدَّةُ والنَّزق، والعدولُ عن الحلم، لما ذكرناه، وأخْبرنا السببَ فيه.

* * *

فأمَّا قولك: لِمَ خُصَّ الجوادُ بالحدة فمسألةٌ غيرُ مقبولة؛ لأن الجوادَ ليس يختص

بالحدة؛ وذلك أن حقيقةَ الجود هو بذلُ ما ينبغي في الوقت [٢٩-ب] الذي ينبغي على ما ينبغي، ومن كانت له هذه الفضيلةُ لم يُنْسَبْ إلى الحِدَّة؛ لأن الحديدَ لا يُمَيِّز هذه المواضعَ، فهو يتجاوز حدَّ الجواد، وإذا تجاوَزَه سُمِّيَ مُسْرِفًا ومُبذِّرًا، ولم يستحق اسم المدح بالجود.

ولكن لما كانت لغةُ العرب وعادتُها مشهورة في وضع الجود موضعَ السَّرف والتبذير حتى إذا كان الإنسانُ في غايةٍ منهما كان عندهم أشدَّ استحقاقًا لاسم الجود -خفي عليهم موضعُ الفضيلة، ومكانُ المدح، وصارت الحدة المقترنة بالمُبَذِّر والمُسْرِفِ على حسب موضوعهم محمودةً؛ لأنها لا تمكِّنُ من الرّويَّة، فيبادر صاحبُها إلى وضع الشيء في غير موضعه فيسمَّى مُسْرِفًا عند الحكماء.

وقد تبيَّن في كتب الأخلاق أنَّ الجودَ الذي هو فضيلةٌ وسط بين طرفين مذمومين: أحدُهما تقصير، والآخرُ غُلوٌّ. فأما جانبُ التقصير من الجودِ فهو الذي يُسمَّى البخلَ، وهو مذمومٌ، وأمَّا الجانبُ الذي يلي الغلوَّ فهو الذي يسمى السَّرفَ.

والواجبُ على من أحبَّ استقصاء ذلكَ أنْ يقرأَهُ من كتبِ الأخلاق؛ فإنها تَسْتَغْرِقُ شرحَهُ.

(١٥)

مسألة طبيعية واخْتيارية

لِمَ كان الإنسانُ محتاجًا إلى أن يتعلمَ العلمَ؟ ولا يحتاجُ إلى أن يتعلم الجهل، أَلِأَنَّهُ في الأصلِ يوجدُ جاهلًا؟ فما علَّةُ ذلك؟ فبإثارة عِلَّتِهِ يتمُّ الدليلُ على صحته. [٣٠-أ].

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

قد تبينَ في المباحثِ الفلسفيةِ أن العلمَ هو إدراكُ النفسِ صورَ الموجوداتِ على

حقائِقِها، ولمَّا قال بعضُ الأوائلِ: إنَّ النفسَ مكانٌ للصورة اسْتَحْسَنَهُ أفلاطونُ، وصوَّبَ قائِلَهُ؛ لأنَّ النفسَ إذا اشتاقت إلى العلم الذي هو غايَتُها نَقَلَتْ صورةَ المعلوم إلى ذاتِها حتى تكونَ الصورةُ التي تحصِّلُها[1] مطابقةً لصورةِ المنقولِ منه، لا يَفْضُلُ عليها، ولا يَنْقُصُ منها، وهو حينئذ علمٌ محضٌ. وإنْ كانت الصورةُ المنقولَةُ إلى النفسِ غيرَ مطابقةٍ للمنقولِ فليس بعلم.

وهذه الصورةُ كلَّما كَثُرَتْ عند النفسِ قوِيتْ على استثباتِ غيرِها، والنفسُ في هذا المعنى كالمُنَاصِبِ للجسدِ؛ وذلك أنَّ الجسدَ إذا حَصَلَتْ فيه صورةٌ ضَعُفَ عن قبولِ صورةٍ غيرِها، إلَّا بأن تَنْمَحِي الصورةُ الأولى منه، أو تتركبَ الصورةُ الأولى والثانيةُ الواردةُ فتخْتَلِط الصورتان ولا تحصُلان ولا إحداهما على التمامِ، وليست النَّفْسُ كذلك.

ولما كانت نفسُ الإنسانِ هيولانيةً مشتاقةً إلى الكلامِ الموضوعِ لها بأن يتصورَ بصورةِ الموجوداتِ كلِّها، أعني الأمورَ الكليةَ دونَ الجزئيةِ، وكانت قويةً على ذلك، وكانت صورةُ الموجوداتِ فيها غيرَ مضيفةٍ بعضَها مكانَ بعضٍ، بل هي بالضِّدِّ من الأجسامِ في أنها كلَّما استَثْبَتَتْ صورةً في ذاتها قَوِيت على استِثْبَاتِ أخرى، وخلَّصَت الصورَ كلَّها بعضَها من بعضٍ [٣٠-ب] وذلك بلا نهاية- كان الإنسانُ محتاجًا إلى تعلُّم العِلم؛ أي إلى استثباتِ صُوَرِ الموجوداتِ، وتحصِيلها عنده.

* * *

فأمَّا الجهلُ فاسمٌ لعدمِ هذه الصورِ والمعلوماتِ، ونحن في اقتناءِ هذه الصورِ محتاجون إلى تَكَلُّفٍ واحتمالِ مشقةٍ وتعبٍ إلى أن تَحْصُلَ لنا.

فأمَّا عدمُها فليس مما يُتَكَلَّف ويُتَجَشَّمُ، بل النفسُ عادمةٌ لذلك. ومَثَلُ ذلك من

(١) في الأصل: «تحصله».

المحسوسِ صورةُ لوح لا كتابةَ فيه، وإثباتُ الكتابةِ، وصورُ الحروفِ يكون بتَكَلُّفٍ، فأما تركه بحالِهِ فلا كُلْفَةَ فيه، إلَّا على مذهب من يرى صورَ الأشياء موجودةً للنفس بالذات، وإنما عرضَ لها النسيانُ، وأن العلمَ تَذَكُّرٌ وإزالةٌ لآفةِ النسيانِ عن النفسِ.

ولو كان الأمرُ كذلك لكانَ جوابُ المسألةِ بحسب هذا المذهبِ بيِّنًا في أنَّ التعبَ بإزالةِ آفةٍ واجبٌ، وتركُهُ مَأْوُوفًا[1] لا تعبَ فيه.

ولكنْ هذا مذهبٌ غيرُ مرغوبٍ فيه، والشغلُ في هذا الموضعِ فضلٌ؛ لأنه ليس من المسألةِ في شيء، وإن كان الكلامُ قد جرَّ إليه، ولكنَّا ندلُّ على موضعِه فليُؤخَذْ من هناك، وهو كتُبُ النفسِ.

* * *

فقد تَبَيَّنَ أنَّ العلمَ تَصَوُّرُ النفسِ بصورةِ المعلومِ، والتصوُّرُ تَفَعُّلٌ من الصورة، والجهل هو عدمُ الصورةِ، فكيف يُسْتَعْمَلُ التَفَعُّلُ من الصورةِ في عدمِ الصورةِ؟ هذا مُحَال. [٣١-أ].

(١٦)

مسألة طبيعية

لِمَ شارَك المُعَجَّبُ من نفسه المتعجِّبَ منه؟

مثال ذلك: شاعرٌ يُفْلِقُ في قافيةٍ فَيَتَعَجَّبُ منه السامعُ حسب ما اقتضى بديعُهُ، فالشاعرُ لِمَ يَتَعَجَّبُ أيضًا؛ وهو المتعجَّب منه؟ وهذا نَجِدُهُ في النظم والنثر، والجوابِ والكتابِ والحساب والصناعة.

وعلى ذكرِ التعجُّبِ ما التعجُّبُ؟ وعلى ماذا يَدُل؟ فقد قال ناسٌ فيه كلامًا:

قيل لبعض الحكماءِ: ما أعجبُ الأشياءِ؟ قال: السماءُ بكواكبها.

---

(١) مأووفًا: أي مصابًا.

وقال آخر: أعجبُ الأشياءِ النَّارُ.

وقال آخر: أعجب الأشياء اللسانُ الناطقُ.

وقال آخر: أعجب الأشياء العقلُ اللاحقُ.

وقال آخر: الشمسُ.

وقال أرسطاليس: أعجبُ الأشياء ما لم يُعْرَفْ سَبَبَهُ.

وقال آخر: بل أعجبُ الأشياء الجهلُ بعلة الشيء.

فَعَلَى قِيَادِ[١] ما قال أولئك كلُّ شيء عجَبٌ.

وعلى وضع ما قال هذا الحكيمُ كل مجهولٍ سببُه، فهو عجبٌ، كانَ ذلكَ من الحقيرِ، أو من النفيسِ.

وقال آخر: أعجب الأشياء الرِّزق؛ فإنَّ مناطَه بعيدٌ، وغورَه عميقٌ، والعقلُ مع شرفِهِ فيه حيرانُ، والعاقلُ مع اجتهادِهِ سكرانُ.

وقال آخر: لا عجبَ. وصدق.

فما هذا التفاوت والتباين، وليس في الحقِّ اختلافٌ، ولا في الباطلِ ائتلافٌ؟

وعلى ذكرِ الحقِّ والباطلِ، ما الحقُّ والباطلُ؟ وينتظم في هذا الفصل.

قال بعض الأولين: أعجب الأشياء إكْدَاءُ [٣١-ب] الوَافِر[٢]، ومَنَالُ العاجز[٣].

---

(١) في اللسان: «القياد: حبل تُقاد به الدابة».

(٢) المراد بالوافر هنا: الكامل العقل والخلق والعلم، وإكداؤه: عجزه عن بلوغ أمله. جاء في اللسان: «الكدية: قطعة غليظة صلبة لا تعمل فيها الفأس، ومنه حديث عائشة تصف أباها -رضي الله عنهما- سبق إذ ونيتم، ونجح إذ أكديتم، أي ظفر إذ خبتم ولم تظفروا، وأصله من حافر البئر ينتهي إلى كدية، فلا يمكنه الحفر فيتركها».

(٣) قال أبو حيان في كتاب البصائر ص ٣٤: «قال معاوية يومًا -وعنده الضحاك بن قيس الفهري، وسعيد بن العاص، وعمرو ابن العاص، ويزيد ابنه- ما أعجب الأشياء؟

فقال الضحاك: إكداء العاقل، وحظ الجاهل.

وقال سعيد: أعجب الأشياء ما لم ير مثله.

وقال عمرو: أعجب الأشياء غلبة من لا حق له، ما ليس له بحق، من غير غلبة.

وقال يزيد: أعجب الأشياء هذا السحاب الراكد بين السماء والأرض لا يدغمه شيء».

وقال آخر من الصوفية: -وشاهدتُه وناظرتُه واستفدتُ منه- أعجب الأشياء بعيدٌ لا يجحَدُ، وقريبٌ لا يُشْهَدُ، وهو الحقُّ الأحدُ.

* * *

وعلى ذكر الله تعالى، بم يحيط العلمُ من المشار إليه باختلافِ الإشاراتِ والعباراتِ؟ أهو شيءٌ يَلْصَقُ بالاعتقاد؟ أم هو مُطْلَقُ لفظٍ بالاصطلاحِ؟ أم هو إيماءٌ إلى صفةٍ من الصفات مع الجهلِ بالموصوف؟ أم هو غيرُ منسوبٍ إلى شيء بعِرْفان؟

فإن كان منعوتًا بنعت، فقد حصَرَه الناعتُ بالنعت.

وإن كانَ غيرَ منعوتٍ، فقد استباحَهُ الجهلُ، وزاحمَهُ المعدوم.

ولا بد من الإثبات إذا استحال النفيُ، وإذا وقف الإثبات والنفي على المثْبِتِ النافِي، فقد سبق إذن كلَّ إثباتٍ ونفي.

فإن كان سابقًا كلَّ هذه الألفاظِ، وجميعَ هذه الأغراضِ، فما نصيبُ العارف؟ وما بُغْيَةُ ما ظفِرَ به الموحِّد؟

هيهات! هيهات! اشتد اللغط، وكثر الغلط، ورجع كلٌّ إلى الشطط، وفات اللهُ الفهم والفاهم[1]، والوهمَ والواهمَ، وبقي مع الخلق علمٌ مختلَفٌ فيه، وجهلٌ مصطلَحٌ عليه، وأمرٌ قد تُبرِّمَ به، ونهيٌ قد ضُجِرَ منه، وحاجةٌ فاضحة، وحجةٌ داحضةٌ، وقَولٌ مُزَوَّق، ولفظٌ مُنَمَّق، وعاجلٌ معشَّق، وآجل مُعَوَّق، وظاهر مُلَفَّق، وباطنٌ مُمَزَّق.

إلى الله الشكوى من غَلَبَاتِ الهوى، وسَطَوَات البلوى؛ إنه رحيم ودود. [٣٢-أ].

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

هذه المسألة التي ذنَّبَ فيها صاحبُها[2] بمسائلَ أعظمَ منها، وأبعدَ غورًا، وأشدَّ

(١) في الأصل: «الفهم».

(٢) أي جعل لها أذنابًا.

اعْتِياصًا، وأصابه فيها ما كانَ أصابَه قبلُ في مسألة تَقَدَّمتْهَا[1]، فظهر لي في عذره أنه داءٌ يعتريه، ومرضٌ يلحقُه، وليس من طُغْيانِ القلم، ولا سَلَاطَةِ[2] الهَذَرِ، ولا أَشَرِ الاقتدارِ في شيءٍ، كما أنَّه ليسَ من جنسِ ما يَسْتَخِفُّ المتكهِّنَ عند الكِهَانَةِ، ولا من نَمَطِ ما يَعْتَرِي المُتَواجِدَ من الصُّوفيةِ، وما أحسَبه إلَّا من قبيلِ المسِّ والخَبَلِ والطائف من الشيطان الذي يُتَعَوَّذُ منه، فلقد أطلق في سجاعته القافية بما تُسَدُّ له الآذان، وتُصْرَفُ عنه الأبصار والأذهان.

ولولا أنه اشتكى إلى الله تعالى في آخرها من سَطَواتِ البلوى فاعترف بالآفة، واستحق الرأفة، لكان لي في مداواته، شغل عن تسطير جواباته.

* * *

افهم -عافاك الله- أَنَّ آثارَ النفسِ وأفعالَها كلَّها بديعةٌ عند الحسِّ وأصحابِهِ، ولذلك تجدُ أكثرَ النَّاس متعجبين من النَّفْس نفسِها، متحيرين فيها، ظانين بها ضروبَ الظنون، وليس يخلون مع كثرة تَفَنُّنِهِمْ في هذه الظنون من أنْ يجعلوها جسمًا على عاداتهم في الحس، وتَصَوُّرِهِمْ في المحسوسات، ثم يجدون أفعالَ هذه النَّفسِ وآثارَها غيرَ مُشْبِهةٍ شيئًا من آثار الجسمِ وأفعالِهِ، فيزداد تَعَجُّبُهُمْ، ولو أنهم حصَّلوا مائيَّةَ النَّفْس [٣٢-ب] لكان تعجبهم من آثارها أقلَّ؛ إذ كانت هي غيرَ جسمٍ، ولو صحَّ لهم أنها جسمٌ لم يكن بديعًا عندَهم أنْ تكونَ آثارُها غيرَ جُسمانِيَّةَ.

ولمَّا كان الشاعرُ المفلقُ، والناظرُ في المسألةِ العويصةِ من الحسابِ وغيره من الصناعات -إنما يستدعي نظرًا نفسانيًّا، ووجودًا عقليًّا، ويحرك نفسَهُ حركةً غيرَ مكانِيَّةٍ؛ ليظفرَ بمطلوب غيرِ جسماني، ثم وجدَ هذه الحركةَ من النفسِ مُفْضِيَةً بالإدمانِ والإمعانِ إلى وجودِ المطلوب- عجب هو أولًا من هذه الحركةِ التي يجدُها من نفسِه ضرورةً، وليست مكانِيَّةً على عادةِ الجسمِ في حركةِ الجسمِ، ثم مِنْ وجودِه المطلوبَ

---

(١) يريد بها المسألة الرابعة.

(٢) في اللسان: «رجل سليط: أي فصيح حديد اللسان بين السلاطة»، والهذر: الهذيان.

بعقبِ هذه الحركةِ. عرض له هذا العارض من التعجب ولم يكن السامعُ أولى بهذا التعجبِ منه؛ لأنهما قد اشتركا في الجهل بالنفس، وبآثارها وأفعالِها، وكلٌّ واحدٍ منهما حقيقٌ بالتعجب. فأما العارفُ بالنفسِ وجوهرِها، العالمُ أنَّها ليست بجسم، وأن آثارها وأفعالَها لا يجب أن تكونَ جسمانيةً- فإنه لا يعترض له هذا العارض في نفسه، وكذلك صورةُ مُسْتَمِعِه إذا كانَ عالمًا كعلمِه.

* * *

فأمَّا التعجُّبُ نفسُه الذي سأل عنه السائلُ في عَرْضِ مسألتِه الأولى، فإنه حَيْرةٌ تعرض للإنسانِ عند جهلِ السببِ، فكلما كانت المعرفةُ بأسباب الموجوداتِ أقلَّ، كانت المجهولاتُ أكثرَ، والتَعَجُّبُ بحسبها أشدَّ، وبالضد [٣٣-أ] إذا كانت المعرفةُ بأسباب الموجوداتِ أكثَر، كانت المجهولاتُ أقلَّ، والتعجبُ بحسبها أقلَّ؛ ولذلك قال قوم: كلُّ شيءٍ عجبٌ. وقال قوم: لا عجبَ من شيءٍ.

فإنْ كانت[١] الطائفة[٢] الأولى اعترفوا بالجهل العام، وزعموا أنهم يجهلون أسبابَ الأمور، فالطائفةُ الثانيةُ ادَّعت لنفسها مزيةً عظيمةً؛ لأنهم زعموا أنهم يعرفون أسبابَ الأمور.

* * *

فأمَّا قولك -أعزك الله- عندما عددت أقوالَ المتكلمين في التعجب- ما هذ التفاوتُ والتباينُ وليس في الحق اختلافٌ، ولا في الباطل ائْتلافٌ؟

فالجواب: أنَّ التعجُّبَ ليس بشيء له طبيعةٌ، ولا وجودَ له من خارج، وإنما هو كما ذكرنا حَيْرةُ النَّفْس عند جهلِها السببَ، ولما كان ما يجهله زيد قد يعلمه عمرو، لم يُنْكَرْ تَفَاوُتُهُمَا في العَجَب؛ لأن كلَّ واحدٍ منهما متعجِّبٌ مما يَجْهَل سَبَبَه، ومجهولُ

(١) في الأصل: «كان».

(٢) في الأصل: «والطائفة».

هذا هو بعينه معلومُ هذا.

وإنما كانت تكون المسألةُ عويصةً وبديعةً لو كانَ لأمرٍ مما وجودٌ من خارجٍ، ثم اخْتَلَفَ فيه قومٌ فضلاءُ يُعْتَدُّ بآرائهم، ويُذْكَر تَبَايُنُهُمْ، وقال قوم منهم: هو حقٌّ، وقال آخرون: هو باطل.

على أن مثل هذا قد وقع في مسألةِ الخلاف، وفي الزمانِ والمكانِ والعدم وأشباهِهَا من المسائل، فقال قوم: هي جواهرُ لا أجسامَ لها، وقال قومٌ: هي أعراضٌ، وقال آخرون: ليست أجسامًا ولا جواهرَ [٣٣-ب] ولا أعراضًا. واحتَجَّ كلُّ قوم بحُججٍ قويةٍ. إلَّا أن جميعَ هذه المذاهبِ تحرَّرَتْ في زمانِ الحكيمِ، واستقرَّ قرارُها، وَوَضَحَ مُشْكِلُهَا، وبان صحيحُها من سقيمِها.

وليس من شأنِنا الإطالةُ في هذه المسائلِ، فنذكرَها ونحكيَها، فإن أحببتَ معرفَتَها فقف عليها من مظانِّها، وجرِّدْ لها مسائلَ لِنُفْرِدَ لها زمانًا ونظرًا، إن شاء الله.

* * *

وأمَّا سؤالُك في آخرِ هذه المسألةِ: بِمَ يحيط علم الخلق من المشار إليه بقولنا «الله» باختلافِ الإشاراتِ والعباراتِ؟ مع سائر ما ذكرتَ، فغيرُ مُعترَفٍ بشيءٍ منه، ولا يقول أحد إنه يحيط علمُه بشيء من هذا، ولا يُلْصَقُ به كما ذكرتَ، ولا يُعْتَرَفُ أيضًا بهذه النعوتِ فيه.

والكلام في هذا الموضوع لا يمكن اسْتِقْصَاؤُه؛ إذ كان جميعُ سعيِ الحكماءِ بالفلسفةِ إنما ينتهي إلى هذا، وإياه قصد بالنظر كلِّه، وليس يمكن أن يُتَكَلَّمَ فيه إلَّا بعد تحصيل جميع المقدمات التي قدِّمت له ومُهِّدَت لأجله، أعني الرياضياتِ والطبيعيات، ثم ما بعد الطبيعةِ من علمِ النفسِ والعقلِ، ثم بعد معرفة جميع هذه الجواهر الشريفةِ يمكن أن يُعْلَمَ أنها محتاجةٌ ناقصةٌ متكثرةٌ مضطرةٌ إلى سببٍ أَوَّلي، وموجدٍ قديم، ومبدعٍ ليس كهي في ذاتٍ ولا صفةٍ فيكونُ هذا الجهل أشرفَ من كل علمٍ سبقه، وهو من الصعوبةِ والغموضِ، بحيث تراه.

ولو كان إلى معرفةِ هذا الموضعِ طريقٌ غير ما ذكرناه [٣٤-أ] لسلكه القدماءُ وأهلُ الحرصِ على إشاعةِ الحكمةِ وإذاعتِها، فإنهم -رضي الله عنهم- ما أسِفوا ولا بخِلُوا، ولكنْ لم يجدوا إلى هذا المطلوب إلَّا طريقًا واحدًا فسلكوه وسهَّلُوه بغايةِ جهدهم، ودلّوا عليه، وأرشدوا إليه؛ وهو غايةُ سعادةِ البشر، فمن اشتاق إليه فَلْيَتَكَلَّف الصبرَ على سلوك الطريقِ إليه صعبًا كان أو سهلًا، وطويلًا كان أم قصيرًا، على عادة المشتاقِ، فإنه يسلك السبيلَ إلى الظفرِ بمحبوبه كيف كانت، غيرَ مفكرٍ في الوعورة والبعد. ومَنْ لم يُعْطَ الصبرَ على هذا السلوكِ فَلْيَقْنَعْ بِرُخَصِ الألفاظِ والصفاتِ المُطْلَقَةِ له في الشرائعِ الصَّادِقةِ المعتادةِ، وَلْيُصَدِّق الحكماءَ والأنبياءَ والمقتدين بهم، وَلْيُحْسِن الظنَّ، فليس يجدُ غيرَ هذين الطريقين. والله ولي المعونة والتوفيق.

(١٧)

مسألة اخْتيارية

لِمَ إذا اشتد الأنس واستحكم، والْتَحَمَت الزُّلْفَةُ، وطال العهد -سقط التقرب، وسمُجَ الثَّناء؟ ومن أجله قيل: إذا قدُم الإخاء سقط الثَّناء. وهذا عِيَانُه مَشْهُود، وخِبْرُه[١] موجود.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّ الثناء في الوجه وغيرِ الوجه إنما هو إعطاءُ المُثنَى عليه حقوقَه من أوصافه الجميلة، والاعترافُ بها له، وإعلامُه أن المُثْنِي قد شعرُ بها، وأوجبها له، وسلَّمها إليه؛ ليصيرَ ذلك له قربةً ووسيلةً، ولتَحْدُثَ بينهما [٣٤-ب] المودَّةُ والمشاكلة، وليُسْتجْلَبَ الودُّ، وتَسْتَحْكِمَ المعرفةُ. فإذا حصلَتْ هذه الأمور في نفسِ كلِّ واحدٍ منهما، وعلم

(١) في اللسان: «الخبر بكسر الخاء وضمها: العلم».

المُثْنَى عليه أن المُثْنِي قد أَنْصفه، وسلَّم إليه حقَّه، واعترف له بفضله، ولم يَبْخَسْه ماله، وحدثت المودةُ والمحبةُ التي هي نتيجة الإنصاف، وثمرةُ العدل، وقدُمت هذه الحال، وأتى عليها الزَّمان -سمُجَ تكلُّفُ إظْهارِ ذلك ثانيًا؛ لذهاب الغرض الأَوَّل. وتكلُّفُ مثلِ هذا عَبَثٌ وسَفَهٌ، مع ما فيه من إيهام ضعفِ اليقين بالثَّناء الأَوَّل، وأنَّه احتاج إلى تَطْرِيَةٍ(١) وتجديد شهادة؛ لأن الشَّهادة الأولى كانت زُورًا، وظَنًّا مُرَجَّمًا.

وهذا تَوْهِينٌ لِعَقْدِ المودَّة التي شُهِدَ لها في المسألة بشدة الأَسْرِ، واستحكام الأصْل، ووَثاقَةِ السبب.

(١٨)

مسألة طبيعية

لِمَ صار الأعمى يجد فائتَهُ من البصر في شيءٍ آخر؟ كمن نجده من العميان من يكون نَدِيَّ الحلق، طيِّبَ الصوت، غزيرَ العلم، سريع الحفظ، كثير الباه، طويل التمتع، قليل الهمِّ.

الجواب

إن للنفس خمسةَ مشاعرَ تستقي منها العلومَ إلى ذاتِها، وكأنها في المثل منافذ وأبواب [٣٥-أ] لها إلى الأمور الخارجة عنها.

أو مثلُ أصحاب أخبار يَرُدُّونَ إليها أخبارَ خَمْس نواحٍ. وهي مُتَقَسِّمَةُ القوة إلى هذه الأشياء الخمسة.

ومثالُها أيضًا في ذلك مثالُ عين ماء ينقَسِمُ ما ينبع منها إلى خمسة أنهار في خمسة أوجه مختلفة.

أو مثالُ شجرة لها خمس شعب، وقُوَّتُها مُنقسمةٌ إليها.

(١) في اللسان: «أطرى: إذا زاد في الثناء، والإطراء: مجاوزة الحد في المدح والكذب فيه».

وقد عُلم أن هذه العين متى سُدَّ مجرى ماءِ أحدِ أنهارِها توفَّر على أحد الأنهار الأربعةِ الباقية أو انقسم فيها بالسَّواء، أو على الأقل والأكثر منها، وليس يَغُور ذلك القسط من ماءِ النهر المسدود، ولا يَغِيض، ولا يضيع.

وكذلك الشَّجَرة إذا قُطِعت شُعْبَةٌ من شعبها صار الغذاء الذي كان ينصرف إليها من أصول الشجرة وعروقها - متوفِّرًا على شعبها الأربع الباقية؛ حتى تبين في ساقها وورقها وأغصانِها، وفي زهرها وحبِّها وثمرِها، وقد عرف الفلاحون ذلك، وأصحابُ الكروم، فإنهم يَقْضِبُونَ من الشجر الشُّعَبَ والأغصانَ التي تَسْتَمِدُّ الغذاء الكثيرَ من الأصول؛ ليتوفَّرَ على الباقي فيصيرَ ثمرًا ينتفعون به. وكذلك صنيعُهم في الأشجار التي لا تثمر إذا أحبوا أن تَغْلُظَ ساقُ واحدةٍ منها، وتستوي في الانتصاب ويُسْرِعَ نُمُوُّها كأشجار السَّرْوِ(١) والعَرْعَرِ(٢) والدُّلْبِ(٣) وأشباهِها مما يُحْتَاجُ إلى خشبه بالقطع والنَّحْت والنَّجْر، فإنهم يتأمَّلون أيُّ [٣٥-ب] الأغصان أولى بأن يَنْبُتَ مستويًا غيرَ مضطرب، وأيُّها أحقُّ بالأصل الذي يَمُدُّهُ بالغذاء فيُبْقُونَه، ويَحذفون الباقي فينشأُ ذلك الغصنُ في أسرع زمان وأقصر مدة؛ لانصراف جميعِ الغذاءِ إليه.

وإذا كان هذا ظاهرًا من فعل الطبيعة، فكذلك حال الأعمى في أن إحدى قوى نفسه التي كانت تنصرف إلى مراعاة حسٍّ من حواسِّهِ لما قطعت عن مجراها تَوَفَّرَتْ النَّفْس بها إما على جهةٍ واحدةٍ، أو جهات موزَّعة، فَتَبَيَّنَتْ الزيادة، وظهرت إمَّا في الذّهن والذّكاءِ أو الفكرِ، أو الحفظِ، أو غيرِها من قوى النفس.

وهذا يبين لك أيضًا باعتبار الحيوانات الأُخر؛ فإنَّ منها ما هو في أصل الخلقة

(١) أنشد عبد القاهر الجرجاني في أسرار البلاغة ص ٩٩ قول ابن لنكك:

في شجر السرو منهم مثل   له رواء وما له ثمر

(٢) في اللسان: «قال أبو حنيفة: للعرعر ثمر أمثال النبق، يبدو أخضر ثم يبيض ثم يسود حتى يكون كالحمم فيؤكل؛ واحدته عرعرة»، وهذا يخالف ما ذكره مسكويه من أنه لا يثمر.

(٣) في اللسان: «قال أبو حنيفة: الدلب: شجر يعظم ويتسع، ولا نور له ولا ثمر، وهو مفرض الورق واسعه، شبيه بورق الكرم، واحدته دلبة».

وبالطبع مَضْرُورٌ في أحد حواسِّه، أو فاقدٌ له جملةً، وهو في الباقياتِ منها أذكى من غيره جدًّا كالحال في الخُلْدِ[1]؛ فإنه لما فقد آلة البصر كان أذكى شيءٍ سمعًا، وكالحال في النحل، فإنه لمَّا ضعف بَصَرُهُ كان أدْهَى من المبصِرات شمًّا. وأنت تعرف ضعفَ بصر النحلِ والنَّملِ والجرَادِ والزَّنَابيرِ وما أشبَهَها من الحيوانات التي لا تَطْرِف ولم تُخْلَقْ لها جفونٌ، وعلى أبصارِها غِشاءٌ صلبٌ حجريّ يدفع عنها الآفاتِ - بما يعرض لها في البيوت التي لها جاماتُ[2] الزجاج؛ فإن أحدَها يَظُنُّ أنَّ الجَامَ كُوّةٌ[3] نافذةٌ إلى الهواء، فلا يزال يَصْدِمُهُ إرادةً لِلْخُروج إلى أن يَهلِك.

فأمَّا صِدْقُ شَمِّهِ فهو ظاهرٌ بما يقصِدُهُ من المشمومات عن المسافة [٣٦-أ] البعيدة جدًّا.

* * *

فأمَّا تَمَتُّعُ الأعمى بالباه[4]، وقِلَّةِ الهمِّ، فإنَّ سَبَبَهُ أيضًا فَقْدُ النَّفْسِ إحدى آلاتِها التي كانت تَقْتَطِعُهُ عن هذه الأشياءِ بمراعاتِها، فإذا انصرفَتْ إلى الفكرِ في شيء آخرَ قَوِيَ فعلُها فيه.

ولمَّا كانت الاهتماماتُ بالمبْصَرَاتِ كثيرةٌ، ودواعِي النَّفْس إلى اقتنائها شديدةً كالملبوسات وأصنافها، والمفروشاتِ وأنواعِها، والمُتَنَزَّهَاتِ وألوانِها، وبالجملة جميعُ المدرَكات بالبصر - ثم فقدته، انقطعت عن أكثر الأشياءِ التي هي هُمُومُ الإنسانِ، وأسبابُهُ في الفكر، واستخراجِ الحِيَلِ في تحصيلها وقتَ الطَّمَعِ فيها، وأسَفِهِ على فوْتِها إذا فاتته، فتَقِلُّ همومُ الأعمى لأجل ذلك.

---

(١) في اللسان: «الخلد: ضرب من الجرذان عمي، لم يُخلق لها عيون، واحدها خلد -بكسر الخاء- والجمع خلدان أيضًا».

(٢) الجام: لوح زجاج النافذة.

(٣) في اللسان: «الكو والكوة: الخرق في الحائط، والثقب في البيت ونحوه».

(٤) راجع نكت الهميان في نكت العميان ص ٢١.

(١٩)

مسألة طبيعية واخْتيارية

لِمَ قال النَّاس لا خيرَ في الشركة؟

وهذا نجده ظاهِرَ الصحةِ؛ لأنا ما رأينا مُلْكًا ثَبَتَ، ولا أمرًا تَمَّ، ولا عَقْدًا صحَّ بشركة، وحتى قال الله -عزَّ ذِكْرُهُ- ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ ﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وصار هذا المعنى أشرفَ دليلٍ في توحيدِ اللهِ - جلَّ ثناؤه- ونَفْيِ كلِّ ما عداه.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّما صارت الشركةُ بهذه الصفة لأن كلَّ من استغنى بنفسه، وكَفَتْهُ قُوَّتُه في تَنَاوُلِ حاجته لَمْ يَسْتَعِنْ فيها بغيره، فإذا عجزَ واحتاجَ إلى معاونةِ غيرِه اعْتَرَفَ بالنَّقْصِ، واسْتَمَدّ قوةَ غيرِه في تمام مطلوبِه.

ولمَّا كان العجز [٣٦-ب] مذمومًا، والنقصُ معيبًا كانت الشركة التي سَبَبُها العجزُ والنقصُ معيبةً مذمومةً؛ لأنه يُسْتَدَلُّ بها على نقصِ المتشاركين جميعًا وَعَجْزِهِما. على أن الشركةَ للإنسان ليست مذمومةً في جميع أحواله، بل إنما تُذَمُّ في الأشياء التي قد يَسْتَقِلُّ بها غيره، وينفرد باحتمالها سواه، كالكتابة وما أشْبَهَهَا من الصناعات التي لها أجزاء كثيرة، وقد يَجْمَعُها إنسانٌ واحدٌ فَيَسْتَقِلُّ بها، وينفردُ بالصناعة أجْمَعِهَا، فإذا نَقَصَ فيها آخرُ [و] احتاج إلى الاستعانةِ بغيرِه ظهرَ نقصه، وبَانَ عجزُه، ودخل في صناعته خللٌ. أو كاحتِمالِ مائةِ رطلٍ من الثقل، فإن الإنسانَ الواحدَ يكملُ له، ويستقل به، فإذا احتاج إلى غيره في احتمالِه دلَّ على نقصه وعجزِه وخَوَرِه.

ثم يَعْرِضُ في الأمر المشترك فيه من النقص والتفاوتِ لأجل القوى المختلفة، والهِمَمِ المتباينةِ، والأغراضِ المتضادةِ التي قد تعاورتْه - ما لا يَعْرِضُ في غيره من

الأمور التي ينفرد بها ذو القوةِ الواحدةِ، وتخلص فيها همةٌ واحدةٌ، ويختصها غرضٌ واحدٌ؛ فإن مثل هذا ينتظمُ ويتَّسِق، ويظهر فيه فضلٌ بيِّنٌ على الأول.

فأما الأمور التي لا يكمل الإنسان الواحدُ لها، ولا يستقلُّ بها أحدٌ، فإنَّ الشركةَ واجبةٌ فيها، كاحتمالِ حجرِ الرّحى، ومدِّ السُّفُنِ الكبارِ [٣٧-أ] وغيرِها من الصناعات التي تَتِمُّ بالجماعات الكثيرةِ، وبالشركةِ والمعاونة؛ فإن هذه الأشياءَ وإن كانت الشركةُ فيها واجبة؛ لعجزِ البشرِ، وكان الذمُّ ساقطًا، ومصروفًا عن أصحابِها بما وَضَحَ من عذرِهم فيها - فإنَّ المعلومَ من أحوالها أنها لو ارتَفَعَتْ بقوةٍ واحدةٍ، وتَمَّتْ بِمُدَبِّرٍ واحدٍ كانت لا محالةَ أحسَنَ انتظامًا، وأقلَّ اضطرابًا وفسادًا، وأولى بالصلاحِ وحسوِ المَرْجُوع.

فالشركةُ بالإطلاقِ دالةٌ على عجزِ الشريكين، وعائدةٌ بَعْدُ على الأمرِ المشْتَرَكِ فيه بالخَللِ والفسادِ عما يتمُّ بالتَّفَرُّد، وإن كان البشرُ معذورين في بعضها وغيرَ معذورين في بعض.

* * *

وأمَّا الْمُلْكُ البشريُّ فإنَّهُ لما كان من الأمور التي تنتظم بِتَدْبِيرٍ واحدٍ، وأمرٍ واحدٍ - وإن اشتركت فيه الجماعة، فإنهم يصدرون عن رأيٍ واحدٍ، ويصيرون كآلاتٍ لِلْمَلِكِ، فتتآحد الكثرةُ، ويظهرُ النظامُ الحسَنُ- كان الاستبداد والتفرد به أفضلَ لا محالةَ، كما مثلناه فيما تقدم.

فإذا اختلفت الجماعة التي تَتَعاوَنُ فيه، ولم تُصْدِرْ عن رأيٍ واحدٍ ظهر فيه من الخلل والوَهَنِ والتَّفَاوُتِ ما يظهرُ في غيرِه باختلافِ الهِمَم، وانتشارِ الكثرةِ المؤدي إلى فساد النظامِ المتآحِد، ثم يكونُ فسادُه أَعمَّ وأظهرَ ضررًا بحسب غَنَائه وعائِدَتِه وعِظَمِ محلِّه وجلالةِ موضعِه.

وقد أبان الله -تعالى- جميعَ ذلك بأخصرِ لفظٍ [٣٧-ب] وأوجزِ كلامٍ، وأظهرِ

معنى، وأوضح دلالةٍ في قوله عز مِنْ قَائل: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَاۚ ﴾ سبحانه وجلَّ ثناؤه ولا إلهَ غيرُه.

(٢٠)

مسألة اخْتيارية

لِمَ فَزِعَ النَّاسُ إلى الوسائط في الأمور، مع ما قالوه في المسألةِ الأولى من فساد الشركةِ والشركاءِ؟ حتى إنَّ جماهيرَ الأمورِ ومَعَاظِمَ الأحوالِ(١)، في الشريعةِ والسياسةِ، لا تتمُّ ولا تَنْتَظِمُ إلَّا بوسيط يُلْحِمُ ويُسْدِي، ويَرْتُقُ، ويَفْتُقُ، ويُحَسِّنُ ويُجَمِّلُ.

الجواب

قال أبو علي مِسكويه -رحمه الله:

لمَّا كانت ضروراتُ الناسِ داعيةً إلى شَرِكَةِ الأحوال التي قدمنا ذكرها في المسألة الأولى، وكان كلُّ إنسانٍ يحبُّ نَفْسَهُ، ويحبُّ لها المنفعةَ، ويحرِصُ على الاستئثارِ بها دون صاحبه - ظَهَرَ الفساد، وحدث التَّظَالُمُ الذي ذكرته في المسألة المقدَّمةِ، ولم يثق أحدُ المشاركين في الأمر بصاحبه؛ لأنه ذو نصيب فيه، ومحبةٍ للمنفعةِ العائدة منه لنفسه، وكان للهوى تَطَرُّقٌ إليه، وتَسَلُّقٌ عليه، فاحتاجا إلى واسطة تكون حالُهُ في ذلك الأمرِ بَرِيَّةً من حالهما(٢)؛ ليعتَدِلَ حكمهُ، ويصحَّ رأيُه، ويُعْطِيَ كلَّ واحدٍ قِسطَه ونصيبَه من غير حَيْفٍ(٣) ولا هوًى.

وليس يجب إذا كانت الشركةُ مذمومةً أن يخلو منها الإنسانُ؛ لأنه يضطر بالضعف البشري إليها [٣٨-أ] كما ضربنا له المثلَ من الحملِ الثقيل، أو كثرةِ أجزاء الشيء المنظور فيه.

(١) في الأصل: «الأموال».

(٢) في الأصل: «حالها».

(٣) الحيف: الميل في الحكم، والجور والظلم.

فإنْ تُرِكَتْ الشركةُ في مثل هذه الأمورِ، وأُهْمِلَتْ المعاونةُ، فاتَ ذلك الأمرُ دفعةً، وفي فوتِه فوتُ منافعَ عِظامٍ، فكان تحصيلُهُ على ما يقع فيه من الخللِ أولى من تركه رأسًا.

وأكثر أمور البشرِ لا يتمُّ إلَّا بالمعاونةِ والتَّشَارُكِ؛ لعجزهم عن التفرُّدِ، ونقصِهِمْ عن الكمال، وظهورِ أثرِ الخلق والإبداعِ فيهم، فلما كان المتشاركون في الأمر أكْثَرَ عددًا، والآراءُ أشَدَّ اختلافًا، والأهواءُ أغمضَ مَدْخَلًا- كانت الحاجاتُ إلى الوسائطِ أصدقَ، والضرورةُ إليهم أشدَّ.

والسياسةُ من هذه الأمور، أعني التي تكثر فيها الأهواءُ، ويُحْتَاجُ فيها إلى الاشتراك والتعاوُنِ فيُحْتَاجُ فيه إلى من يصدق رأيُه، ويلم من الهوى والعصبيَّة، فإنْ أمكنَ أنْ يكونَ الوسيطُ خلوًا من ذلك الأمرِ كان أجْدَرَ بالحكْم العدلِ، والرأيِ الصائبِ، وإن لم يكن ذلك اجتهد أنْ يكونَ حظُّهُ في الأمر أقلَّ من حَظِّ المختصمين، أو يكونَ أكثرَ ضبطًا للنفس، وأقمعَ للهوى، وأكثرَ رَياضةً من غيرة، وكل ذلك ليسلَمَ من داعي الهوى، والميلِ معه، والانصبابِ إليه؛ لتتفقَ الكلمةُ، ويَحْدُثَ العدلُ الذي هو سببُ التآحُدِ وزوالِ الكثرة.

(٢١)

مسألة طبيعية خلقية

لِمَ طال لسان الإنسان في حاجة [٣٨-ب] غيره، إذا عُنِيَ به، وقصر لسانه في حاجته مع عنايته بنفسه؟ وما السر في هذا؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

بِنْيَةُ الإنسان وتركيبُهُ ومبدأُ خلقِهِ وقَعَ على أنه مَلِك، فكل إنسان له أن يكون ملِكًا بما أعد له من القوى المساعدةِ عليه، ولا ينبغي لأحد أن يقصِّرَ عن أحد في هذا المعنى

إلَّا لآفةٍ أو نقصٍ في البِنْيَةِ.

ولمَّا عرض للواحدِ بعد الواحدِ أن يَسْأَلَ غيرَه، مع أنَّ موضوعَهُ موضوعُ الآخرِ، ولم يكن بأن يحْتَاجَ إلى صاحبه أولى من أنْ يَحْتَاجَ صاحبه إليه - وجب أن تحدُثَ له عزةُ نفْسٍ تَمْنَعُهُ من التذَلُّلِ.

ولهذه العلة وجب التمدُّن، وحدث الاجتماعُ والتعاونُ، وحسُنَ بين النَّاس التعاملُ، وأن يَدْفَعَ الإنسان إلى صاحبه [حاجته][1] إذا كانت عنده؛ لِيَسْتَدْعِيَ مِثْلَها منه، فيجدَها أيضًا عنده.

فالسائل إذا لم يكن مُعَوِّضًا، ولا معامِلًا، والتمس الرِّفْدَ من غيره من غير مقابَلَةٍ عليه، ولا وعدٍ من نفسه بمثلهِ - كان كالظالم، وأيسرُ ما فيه أنَّه قد حطَّ نفسَه عن رتبةٍ خُلِقَ عليها، ونُدِبَ إليها فَقَصُرَ لسانُهُ، واحتقر نفسَه.

فأمَّا إذا تكلم في حاجة غيرِه لم يعرِض له هذا العارضُ، فكأَنه إنما يُحيلُ بهذا النقصِ على من تكلَّم عنه فانطلق لسانُه، ولم تَذِلَّ نَفْسُه.

(٢٢)

مسألة طبيعية خلقية

ما سبب الصِّيتِ الذي يتَّفِقُ لبعضِهم بعد موته، وأنَّه يعيش خاملًا، ويشتهر ميتًا [٣٩-أ] كمعروف الكَرْخِيّ[2]؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

(١) زيادة يوجبها السياق.

(٢) كان معروف بن فيروز الكرخي من كبار مشايخ الصوفية، ومن موالي علي بن موسى الرضا، وكان أستاذ السري السقطي. توفي سنة مائتين، كما في رسالة القشيري ص٩ - ١٠.

معظم السبب في ذلك الحسدُ الذي يَعْتَرِي أكثرَ الناس، لا سيما إذا كان المحسودُ قريبَ المنزلةِ من الحاسدِ، أو كان في درجته من النَّسَبِ أو الولاية والبلديّةِ أو ما أشْبَهَهَا؛ فإنَّ هذه النِّسَبَ إذا تقاربت بين النَّاس فاشتركوا فيها، ثم انفرد واحد منهم بفضيلة نافَسَهُ الباقون فيها، وحسدوه إياها حتى يحملَهُم الأمر على أنْ يجحدوه آخر الأمر؛ ولذلك قيل: أزهد النَّاس في عالمٍ جيرانُه؛ لأنه الجِوَارَ وكثرةَ الاختلاطِ سببٌ جامع لهم يَتَسَاوَوْنَ فيه؛ فإذا انفرد أحدهمٍ بفضيلة لَحِقَ الباقين ما ذكرتُه.

وربما كان سببُ زهدهم فيه غيرَ هذا، ولكن الأغلبُ ما ذكرتُه.

فأما البعيد الأجنبيُّ فإنه لمَّا لم يجمعهُ وإياه سببٌ خفَّ عليه تسليمُ الفضلِ له، وقلَّ عارضُ الحسد فيه؛ ولأجل ذلك إذا مات المحسود، وانقطع السبب الذي بينه وبين الحسَّادِ أنْشَئُوا يُفَضِّلُونُهُ، ويُسَلِّمُونَ له ما مَنَعُوهُ إياه في حياته.

(٢٣)

مسألة خلقية

ما الحسد الذي يعتري الفاضلَ العاقلَ من نَظيرِهِ في الفضل، مع علمِه بشناعةِ الحسدِ، وبقُبْحِ اسمِه، واجتماعِ الأولين والآخرين على [٣٩-ب] ذمه؟

وإنْ كان هذا العارضُ لا فكاك لصاحبه منه لأنه داخلٌ عليه، فما وجهُ ذمِّه والإنحاءِ عليه؟

وإن كان مما لا يدخل عليه ولكنَّه يُنْشِئُه في نفسه، ويُضَيِّقُ صدرَه باجتلابه، فما هذا الاختيار؟

وهل يكون مَنْ هذا وصْفُهُ في درجة الكَمَلَةِ أو قَرِيبًا من العقلاءِ؟

وقد قيل لأرسطاليس: ما بال الحسود أطول النَّاس غمًّا؟

قال: لأنه يغتمُّ كما يغتمُّ الناس، ثم ينفرد بالغم على ما ينال النَّاس من الخير.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

الحسد أمر مذمومٌ، ومرضٌ للنفس قبيحٌ، وقد غلِط فيه الناسُ حتى سَمَّوْا غيره باسمه مما ليس يجري مجراه. وهذا بعينه هو الذي غلَّط السائل حتى قال: ما الحسد الذي يعتري الفاضل؟ لأن مَنْ يكون فاضلًا لا يكون حسودًا.

وسنتكلم على الحسد ما هو؛ لِتُعْرَفَ مائِيَّتُهُ فيُعْرَفَ قبحُهُ، ويوضع في موضعه، ولا يُخْلَطَ بغيره، فنقول:

إن الحسد هو غم يلحق الإنسان بسبب خير نالَ مُسْتَحِقَّه، ثم يَتْبَعث هذا الانفعالَ الرديءَ أفعالٌ أُخر رديئةٌ، فمنها أن يتمنى زوالَ ذلك الخيرِ عن المستَحِقِّ، ويتبعُ هذا التمني أن يسعى فيه بضروب الفساد فيَتَأدّى إلى شرور كثيرة.

فَمَنْ عرض له عارضُ الحسد الذي حددناه فهو شريرٌ، والشريرُ لا يكون فاضلًا.

ولكنْ لما كان هذا الغمُّ قد يعرض للإنسان على [٤٠-أ] وجوه أُخرَ غيرِ مذمومة غَلِطَ فيه النَّاس فسمَّوْه باسم الحسد، ومثال ذلك أنَّ الفاضلَ قد يَغْتَمُّ بالخير إذا ناله غيرُ مستحقه؛ لأنه يُؤْثِرُ أن تقع الأشياء مواقِعَها، ولأن الخيرَ إذا حصل عند الشرير استعمله في الشر إن كان مما يُسْتَعْمَل، أو لم ينتفع به بتة.

وربما اغْتَمَّ الفاضلُ لنفسه إذا لم يصب من الخير ما أصابه غيرُه إذا كان مستحقًّا مثله.

وإنما لم أُسمّ هذا حسدًا لأنَّ غمَّهُ لم يكن بالخير الذي أصاب غيره، بل لأنه حُرِمَ مثلَهُ. وإذا آثر لنفسه ما يجدُه لغيرِه لم يكن قبيحًا، بل يجب لكلِّ أحدٍ إذا رأى خيرًا عند غيرِه أن يتمناه أيضًا لنفسه، لأن هذا الغَمَّ لا يتبعه أن يتمنى زوال الخير عن مستحقه.

وقد فَرَّقَتْ العرب بين هذين: فسمَّوا أحدَهما حاسدًا، والآخرَ غابطًا.

ونحن نؤدب أولادنا بأن ندلَّهُم على الأدباء ونَنْدُبَهُمْ على فضائلهم، فإنَّ ذا الطبع الجيِّدِ منهم يتمنى لنفسه مثلَ حال الفاضل، ويسلكُ سبيله، ويجتهدُ في أن يَحْصُلَ له ما حصل للفاضل، وبهذه الطريقةِ ينتفع أكثرُ الأحداث. وأمَّا ذو الطبع الرديءِ فإنه يغتمُّ بما حصل لغيره من الأدب والفضل، ولا يسعى في تحصيل مثله لنفسه، ولكنَّه يجتهدُ في إزالتِه عن غيره، أو منعِهِ منه، أو يَجْحَدُهُ إياه، أو يَعِيبُه به فهو حينئذ حاسدٌ شرير!

* * *

فأمَّا قولك إنَّ هذا العارضَ لا فِكَاكَ لصاحبِه منه لأنه داخلٌ عليه إلى آخر الفصل [٤٠-ب] فإني أقول:

إن الانفعالات -أعني ما لم يكن منها نحو الاستكمال- كلَّها مذمومةٌ؛ لأنها من قبيل الهَيُولى، ولذلك لو أمكن الإنسانَ ألَّا ينفعلَ بتةً لكان أفضلَ له، ولكنْ لما لم يكن إلى ذلك سبيلٌ وجب عليه أن يُزيلَ كلَّ ما أمكن إزالتُه من الانفعالات؛ ليتمَّ ويكمُلَ، وذلك بالأخلاق والآداب المرضيَّةِ، ويحصُل له ذلك بسياسة الوالدين أولًا، ثم بسياسة السلطان، ثم بسياسة الناموس والآدابِ الموضوعةِ لذلك؛ فإنَّ الإنسانَ يستفيد بهذه الأشياءِ صُوَرًا وأحوالًا، ثم تصير قُنْيَةً وملكةً، وهي المسماة فضائلَ وآدابًا.

(٢٤)

مسألة طبيعية وخلقية

ما سبب الجزع من الموت؟ وما الاسترسال إلى الموت؟

وإنْ كان المعنى الأولُ أكثر، فإنَّ الثانيَ أَبْيَنُ وأظهرُ.

وأيُّ المعنيين أجلُّ: ألجَزَعُ منه أم الاسترسالُ إليه؟ فإنَّ الكلامَ في هذه الفصولِ كثيرُ الرَّيْعِ جمُّ الفوائدِ.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

الجزع من الموت على ضُروب، وكذلك الاسترسالُ إليه. وبعضه محمودٌ، وبعضه مذمومٌ؛ وذلك أَنَّ من الحياة ما هو جيِّدٌ محبوبٌ، ومنها ما هو رديءٌ مكروهٌ، فيجب من ذلك أن يكون ضدُّها الذي هو الموتُ بحَسَبِهِ: منه ما هو حيال الحياةِ الجيدة المحبوبةِ، فهو رديءٌ مكروهٌ، ومنه ما هو حيال [٤١-أ] الحياةِ الرديئةِ المكروهةِ، فهو جيِّدٌ محبوب.

ولا بد من تَبْيِينِ هذه الأقسام ليَبِينَ سببُ الجزعِ والاسترسالِ[١]، وأيُّهما أعلى، فأقول:

إن الحياة المقترنَةَ بالآفات العظيمة، والمِهَنِ الهائلةِ[٢]، والآلامِ الشديدةِ؛ مثلُ أن يُسْبى الرجلُ وأهلُه وولدُه ويَملِكَهُمْ قوم أشرارٌ حتى يَرَى في أهلِه وولدِه ما لا طاقةَ له به، ويُسَامَ في نفسِه وجسمِه ما لا صبرَ عليه، ويقعَ في الأمراض الشديدةِ التي لا برءَ منها، ويُضْطَرَّ إلى فعلِ قبيح بأصدقائه وبوالديه، فهذا كلُّه رديءٌ مكروهٌ، وليس أحدٌ يختار العيشَ فيه، ولا يؤثِرُ الحياةَ معه، فضدُّه إذَنْ جيِّدٌ محبوبٌ؛ لأنَّ الموتَ أمامَ هذه المحنِ في مجاهدَةِ عدوٍّ يسومُ هذا السَّوْمَ - موتٌ مختارٌ جيِّدٌ. فيجب بحسب هذا النظرِ أنْ نقولَ: إنَّ تلك الحياةَ المكروهةَ يُسْتَحَبُّ فيها الموتُ الذي هي ضده، فالاسترسال إلى هذا الموت جيد، وسببه ظاهر.

وكذلك إذا عُكِسَتْ الحال، فإن الحياةَ المحبوبةَ والعيشَ المضبوطَ، التي معها صحةُ البدن، واعتدالُ المِزاجِ، ووجودُ الكفايةِ من الوجوهِ الجميلةِ، والتمكُّنُ بهذه الأشياءِ من السعي نحو السعادةِ القصوى، وتحصيلُ الصورةِ المكمِّلةِ للإنسان مع

(١) يقال: استرسل إلى فلان: انبسط إليه واستأنس به، ويريد بالاسترسال إلى الموت: الرضا به عن سماح.

(٢) مهن فلانًا الأمر: جهده، فالمهنة هنا: الجهد والشدة.

مساعدةِ الإخوان الفضلاء، وقرةُ العين بالأولاد النجباء، والعزُّ بالعشيرة وأهلِ البيت الصالحين [٤١-ب]- كلُّه محبوبٌ مؤثَرٌ جيِّدٌ. ومقابِلُهُ إذن الذي هو الموت رديءٌ مكروهٌ؛ لأنَّ هذا الموتَ ينقطعُ به استكمالُ السعادةِ وإتمامُ الفضيلة، ويُفَوِّتُه أمرًا عظيمًا كان معرَّضًا له.

فالجزع من هذا الموت واجبٌ، وسبَبُهُ بيِّنٌ.

وهذا ضربٌ من النظر، وبابٌ من الاعتبار.

وضرب آخرٌ وهو أن البقاءَ بنفسه أمرٌ مختارٌ؛ لأنه وجودٌ متصلٌ، والوجودُ كريمٌ شريفٌ. وضدُّه العدمُ رذلٌ خسيسٌ، والرغبة في الشيء الكريمِ واجبةٌ، كما أنَّ الزهدَ في الشيء الخسيس واجبٌ.

وإذا كانتْ حياةٌ ما منقطعة لا محالةَ، ثم كان ذلك يُفْضِي إلى حياة أخرى أبديَّةٍ، ووجودٍ سرمديٍّ - صار هذا الموتُ غير مكروهٍ إلَّا بقدْرِ ما يُكْرَهُ من الدواء المرِّ إذا أدَّى إلى الصحة، فإن العلاجَ المؤلم والدواءَ الكريهَ مختاران إذا أديَا إلى صحةٍ طويلةٍ، وسلامةٍ متصلةٍ. فإن لم يكونا مختارين(١) بالذات فهما مختاران بالعرض.

فالإنسان المستبصر الذي يرى أن أخراه أفضلُ من دنياه، وآجلَهُ خيرٌ له من عاجله - يَسْتَرْسِلُ إلى الموت استرسالَهُ إلى الدواءِ الكريه، والعلاجِ المؤلم؛ ليُفْضِيَ به إلى خير دائم، وإن كان هذا الاختيارُ بالعرضِ لا بالذَّاتِ، وربما ظَن ذلك ظنًّا فحسن أيضًا منه الاسترسال إليه بحسب قوة ظنه وما وقع إقناعه به، كما يحسن في الدواء إذا قوي ظنه بمعرفة واصفه [٤٢-أ] له.

فأمَّا من خلا من هذا الاعتقاد والظَّنِّ القويِّ فهو يجزع من الموت؛ لأنه عدم ما، والعدم مهروب منه، وهذا سبب صحيح وعلّة ظاهرة.

وهذا ضرب آخر من الاسترسال إلى الموت، والجزع منه، وهو أن من قَوِيَ ظنه

(١) في الأصل: «مختاران».

واستحكمت بصيرته في عاقبته ومَعاده، ولكنه لم يُقدِّم ما يعتقد أنه يسعد به، ولم يتأهب بأهبته، ولا استعد له عدةً، فهو يكره الموتَ، ويجزع منه، ولا يسترسل إليه.

وبالضد مَنْ رأى أنه مستعد لعدته، آخذ أهبته، فهو حريص عليه، مسترسل إليه.

وأنت ترى ذلك في أصحاب الأهواء المختلفة، والديانات المتضادة، كالهند في تسرعهم إلى إحراق نفوسهم، وإقدامهم على ضروب المَثْل والقتل في أبدانهم، وكالخوارج في حرصهم على الموت، وبذلهم نفوسهم في مواقفهم المشهورة، وحروبهم المأثورة، وأن الرجل إذا طُعِن قَنَّعَ فرسَه ليسبح في الرّمح، وينتهيَ إلى طاعنه[1]، ثم قَرَأَ: ﴿وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَىٰ﴾ [طه: ٨٤]؛ ولذلك اتخذ أصحاب السلطان في صدور رماحهم [حاجزًا][2] لئلَّا يسبح فيها المطعون فيصلَ إلى الطاعن.

والصابرون على أنواع العذاب، وضروب المَثْل[3] والقتل من أهل الأهواء- أكثر من أن يُحْصَوْا. وإنما ذكرنا سبب الجزع من الموت، والاسترسالِ إلى الموت، وأيُّهما يحسن، وفي أي موضع، وعلى أي حال. [٤٢-ب].

(٢٥)

مسألة طبيعية

لِمَ كانت النجابة في النِّحَافِ أكثرَ؟

ولِمَ كانت الفُسُولة في السِّمانِ أكثرَ؟

---

(١) يريد أن الخارجي إذا طعنه عدوه بالرمح ضرب فرسه ليتقدم حتى يلحق طاعنه فيقضي عليه، غير عابئ بنفاذ الرمح في صدره.

قال المبرد في الكامل ٣/ ٩٥٤: «وكان في جملة الخوارج لدد واحتجاج، على كثرة خطبائهم وشعرائهم، ونفاذ بصيرتهم، وتوطين أنفسهم على الموت، فمنهم الذي طعن فأنفذه الرمح فجعل يسعى فيه إلى قاتله وهو يقول: ﴿وَعَجِلْتُ إِلَيْكَ رَبِّ لِتَرْضَىٰ﴾».

(٢) مكان الزيادة يقتضي كلمة بمعناها.

(٣) المثل: مصدر مثل يمثل من باب نصر ينصر، يقال مثل به: إذا نكل به بجدع أنفه وقطع أذنه أو نحو ذلك.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

هذه المسألة كأنها عن الحال الأغلب، والوجودِ الأكثرِ.

والسبب فيه أنه لما كانت الحرارة الغريزية سببَ الحياة، وسبب الفضائل التابعة للحياة، أعني الذكاءَ والحركة والشجاعة وما أشبهها -كانت الأبدان التي حظُّها منها أكثرُ- أفضلَ.

والحكم الصحيح في هذا أنَّ الأبدان المعتدلة في النحافة والسمن، والطول والقصر، وسائر الكيفيات الأُخر- أفضلُ الأبدان.

ولمَّا كانت مسألتك مخصوصةً بالنحافة والسمن خصصنا الجواب أيضًا، فنقول:

إن الحرارة إذا قاومت أخلاط البدن فأذابت فضول الرُّطوبات منه، ونفت البرد الغالب عليه الذي هو ضده - كان ذلك سببًا للحركة واليقظة، وسببًا للإقدام والنَّجْدة. ويتبع هذه الأشياءَ سائر الفضائل اللازمة لها، وَذَكْوُ[١] الحرارة التي في القلب، وهي أول هذه الفضائل كلِّها. وإذا غلبت الرطوبات عليها أطفأتها وغمرتها، وحالت بينها وبين أفعالها، وعاقتها عنها، فكان ذلك سببًا للفُسُولة ولواحقها من الكسل والبلادة والجبن وسائر [٤٣-أ] الرَّذائل التي تتبعها.

والنحافة والسمن، وإن كانا جميعًا قد خرجا عن الاعتدال، فأحدهما وهو النَّحافة خروجه عن الاعتدال بإفراط الحرارة التي هي سبب الفضائل، وهي أولى بها من الطرف الآخر الذي هو ضدها، أعني السمَن الذي هو خروج عن الاعتدال إلى جانب البرد وعدمِ الحرارة المؤدي إلى بطلانها وزوالها.

وقد تبين في كتاب الأخلاق أن أطراف الفضائل كلها مذمومةٌ، ولكن بعضها

(١) الذكو: مصدر ذكت النار تذكو ذكوًا: اشتد لهبها. وفي الأصل «وذكر».

أقرب إلى المدح. وإن كان البعد من الوسط فيهما واحدًا كان الاعتدال الممدوح بالجود والسخاء له طرفان، أحدهما البخل، والآخر التبذير، وهما جميعًا مذمومان، وخارجان من الاعتدال، إلَّا أن أحد الطرفين، وهو التبذير أشبه بالجود من الطرف الآخر؛ لأن أحد الطرفين بالإمعان يتأدى إلى بطلان الشيء الممدوح وعدمه، والآخر يتأدى إلى الزيادة فيه بالإفراط. ولعمري إنهما في فقد الاعتدال [سواء] ولكن أحدهما أشبهُ به من الآخر. وهذا هو موضع لا يُدفع ولا يُنكر.

(٢٦)

مسألة طبيعية

لِمَ كان القصير أخبثَ، والطويل أهوجَ[١]؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

هذا أيضًا طرفان لموضع الفضيلة، وذلك أن الاعتدال من الطول والقصر هو المحمودُ، ولكن الطول بالتفاوت في الخلق أقرب إلى الذم، وذلك لبعد [٤٣-ب] الأعضاء الرئيسية بعضها من بعض، لا سيما العضوان اللذان هما أظهرُ الأعضاءُ رياسةً، أعني القلبَ والدماغ، فإن هذين يجب أن يكون بينهما مسافةٌ معتدلةٌ؛ لتتمكن الحرارة التي في القلب من تعديل برودة الدماغ، وحفظِ اعتداله، وبقاءِ الروح النفساني الذي يتهذب في بطون الدماغ، وتتمكن أيضًا برودة الدماغ من تعديل حرارة القلب، وحفظِ اعتداله عليه.

وهذا الاعتدال إذا بعُد أحد العضوين من الآخر تفاوت واضطرب نظامه، وفسد التركيب، وفسدت الأفعال الصادرة عن الإنسان، ونقصت فضائله.

(١) الهَوَج: الحمق.

وليس يعرض في قرب من التفاوت ما يعرض في بعد أحدهما من الآخر.

(٢٧)

مسألة خلقية

لِمَ صار بعض النَّاس إذا سئل عن عمره نقص في الخبر، وآخر يزيد على عمره في الخبر؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

غرض الرجلين جميعًا أعني الناقصَ من مدة عمره، والزائدَ فيها - غرضٌ واحد وإن اختلفا في الخبر.

وربما فعل الرجل الواحد ذلك بحسب زمانين مختلفين، أو بحسب حالين في زمان واحد.

وهو من رذائل الأخلاق؛ لأنه يوهم بالكذب فضيلةً لنفسه ليست فيها.

وسبب هذا الفعل محبةُ النفس، وذاك [٤٤-أ] أن الإنسان يُحب أن يُعْتَقَد فيه من الفضل أكثر مما هو، ويُحِب أن يُعْذَر في نقص إن وجد فيه.

وهو إذا كان حدثًا وظهرت منه فضيلة أو نقيصة نَقَصَ من زمان عمره، ليعلم غيرُه أن الفضيلة حصلت له في زمان قصير، وأَنَّ ذلك لم يكن ليتم له إلَّا بعناية كثيرة، وحرص شديد، ونفس كريمة، وانصراف عن الشهوات الغالبة على أقرانه، وترك اللعب الذي هو يستولي على لِدَاتِهِ، وكلما كان الزمان أقصرَ كان إلى الفضيلة أقربَ، وكان التعجب منه أكثرَ.

وإنْ كانت منه نقيصةٌ عُذِر في فعله بقلة الحُنْكَة والدُّرْبةِ، وانتُظِر فلاحُه ورُجِي تلافيه وإنابتُه.

وإن الإنسان مرشح طول عمره لاقتناء الفضائل، والاستكثارِ من المعارف، ويجب أن يكون أبدًا بحال من الفضل يُسْتَكثر في مثل سنه أن يبلغ إليها، أو يُعجبُ من كثرة تدربه بالزمان القصير في الأمور التي يُحتاج فيها إلى الزمان الطويلِ.

وأيضًا فإنَّ المكتهلَ، وذا السن الكثيرَ التجربة ممن صحب الزمان، ولَقِيَ الرجال، وتصرَّف في العلوم - مهيبٌ في النفوس، جليلٌ في الصدور، مُوَقَّرٌ في المجالس، مستشارٌ في النوائب، مرجوعٌ إليه في الرأي. وهذه حال مرغوب فيها، فإذا بلغ الإنسان من السن ما يحتمل أن يَدَّعيَ فيه هذه الدعوى أو يشبه نفسَه بأصحاب هذه [٤٤-ب] المراتب - زاد في عمره؛ لتسلم له هذه المرتبة فَتُعْتَقَدَ فيه.

فكل واحد من الرجلين، أو الرجلِ الواحدِ في الزمانين أو الحالتين، غايتُه في التكذب بما ينقص أو يزيد من عمره التّمْوِيهُ بالفضل، وادعاءُ رتبة ليست له.

وهذا شر ظاهر فمُتَعَاطِيه شرير، وأفضلُ النَّاس لا يعتريهم هذا الشرِّ؛ لأنهم لا يتدنسون بالكذب، ولا يَتَكَثَّرُون بالباطلِ.

(٢٨)

مسألة طبيعية

لِمَ صار الإنسان يحب شهرًا بعينه، ويومًا بعينه؟

ومِنْ أين يتولد للإنسان صورة يوم الجمعة على خلاف صورة يوم الخميس؟

وقيل للرُّوذَكي[١] -وكان أكمَه، وهو الذي وُلِدَ أعمى- كيف اللون عندك؟ قال: مثل الجمل.

(١) الروذكي: كما في أنساب السمعاني ٢٦٢ واللباب لابن الأثير ١/ ٤٨٠ «بضم الراء، وسكون الواو، وفتح الذال المعجمة، وفي آخرها كاف - هذه النسبة إلى «روذك» وهي ناحية بسمرقند، والمشهور بهذه النسبة الشاعر المليح القول بالفارسية، الذي سار شعره: أبو عبد الله جعفر بن محمد بن حكيم بن عبد الرحمن الروذكي، الشاعر السمرقندي. وتوفي بروذك سنة تسع وعشرين وثلاثمائة».

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

أمَّا محبة الإنسان شهرًا بعينه فلأجل ما يتَّفق له فيه من سعادةٍ ما، بحُصول مأمول، أو ظَفر بمطلوب، أو انتظار مَرجوّ في وقت بعينه، أو سرور بعَقِب غمّ، أو راحة بعد تعب، وربّما استمر ذلك به، وتكرر عليه مدة من عمره في وقت بعينه، فأنِسَ به وألفه وأحبَّه لِمَا يتفق له فيه، ولذلك أحبّ صِبيان المسلمين يوم الجمعة، وألِفوه بعد ذلك طولَ عمرهم، وكرهوا يوم السبت؛ لأن يوم الجمعة [٤٥-أ] مَفْرُوضٌ لهم فيه الرّاحة، مُرَخَّصٌ لهم اللّعِب، ويَتْلُوه يومُ السبت الذي هو يوم تعبهم وعودهم إلى ما يكرهون من فقد اللّعب. فأمَّا صِبيان اليهود فإنما يعرض لهم ذلك في يوم السبت وما يليه، وصبيان النصارى في يوم الأحد وما يليه، وكذلك[1] أيام الأعياد التي أطلق للناس فيها الراحة والزينة، يقول النبي ص: «أيام أكل وشرب وبعال»[2].

وهذه الأيام مختلفة في أصحاب المِلَلِ. وكل قوم يحبون الأيام التي هي أعيادهم التي أُطلِق لهم فيها الزينة والمتعة والراحة.

وأمَّا من تساوت به الأحوال من الأمم التي ليست تحت شرع، ولا لهم نظام في سيرهم وأحوالهم، كالزَّنج وأواخر الترك وأشباههم، فليس يلحقهم هذا المعنى، وليس يحبون يومًا بعينه، ولا شهرًا، ولا وقتًا مخصوصًا.

فأمَّا تولد صورةِ يوم الجمعة على خلاف صورة يوم الخميس، فإنه على ما أقول:

إنَّ الزمان الأظهرَ الأعمَّ الأشهرَ هو ما تحدثه دورة واحدة من الفلك الأقصى، أعني الذي يدير جميع الأفلاك ويحركها بحركة نفسه إلى غير جهة حركاتها، وذلك من

(١) في الأصل: «وذلك».

(٢) في اللسان: «البعال: حديث العروسين، والتباعل والبعال: ملاعبة المرء أهله، وقيل البعال: النكاح، ومنه الحديث في أيام التشريق إنها أيام أكل وشرب وبعال، والمباعلة: المباشرة».

المشرق إلى المغرب، من [نقطة] مفروضة إلى أن يعود إليها، وهو في أربع وعشرين ساعة.

وإنَّما صار هذا الزمان أظهرَ للناس لما يظهر فيه من صباح يَعْرِض، ومساء [٤٥-ب] بيوم وليلة، وسببُها ظهور الشمس في بعض هذه المدة فوق الأرض، وغيبتُها في بعضٍ تحت الأرض.

وتكرُّرُ هذه الأدوار هي الأيام والليالي. وفي كل دَوْر منها للنَّاس أفعالٌ وحركات ومواليد ومعاملات ليست في الدّورة الأخرى.

ويتعلّق بأفعالهم هذه أحكام وأقضية في مدد معلومة، وآجال مفروضة، في مدة مضروبة، يحتاجون فيها إلى نِسْبَتِها إلى دورة بعد دورة من الفلك الأقصى التي هي سبب لكون اليوم والليلة؛ لِتَصِحَّ معاملاتهم، وتصدقَ قضاياهم، وتتعين آجالهم المضروبةُ في أعمالهم ومعاملاتهم.

وها هنا زمان آخر تحدثه دورة أخرى تختص بها الشمس في سيرها.

وذلك أن تبتدئ الشمس من نقطة مفروضة، وتعودَ إليها بعينها بحركة نفسها دون تحريك المحرك الأول.

وهذه الدورة هي من المغرب إلى المشرق بخلاف تلك.

وتتم الدورة الواحدة من هذه الحركة التي تخص الشمس، في ثلاثمائة وخمسة وستين يومًا وربع يوم على التقريب.

وهذا هو زمان أيضًا، ولكنه منسوب إلى حركة الشمس نفسِها، ويسمى: «سنة».

وها هنا زمان آخر قد تعارفه النَّاس أيضًا، واشتهر بينهم، وظهوره وإن لم يكن كظهور الشمس فهو تال له، وهو ما يكون ويحدث بدورة واحدة من حركة القمر التي تخصه دون تحريك المحرك الأول.

وتتم الدورة الواحدة بهذه الحركة [٤٦-أ] التي تخص القمر، وهي أيضًا من المغرب إلى المشرق، في ثمانية وعشرين يومًا، ويسمى «شهرًا».

فهذه الأزمنة الثلاثة لما كانت ظاهرةً مكشوفة تراها العيون؛ لأجل تعلقها بالشمس والقمر اللذين هما أنورُ الكواكب وأبينها وأكبرها[١] في الظاهر - تعارفها الناس، وتعاملوا عليها، وحدثت صورة لكل دورة بحسب ما يُقَسِّطُه النَّاس فيها من أعمالهم، وبحسب ما يفشو فيها ويحدث من الأعمار والمواليد، وبحسب نسبة حركاتهم إليها بمبدأ ومنتهى.

وإذا نظر الإنسان إلى هذه الأدوار في أنفسها خالية من حركات النَّاس وأفعالهم، ولم ينسب إليها حركةً أخرى، وفعلًا آخر - لم يكن بينها فرق بتَّة إلَّا بالتكرر الذي لا بد فيه من العدد بالأول والثاني والثالث، وإلى حيث انتهى الإحصاء.

فإنْ نظر فيها بحسب الأحوال، ونسب إليها أفعالًا وآثارًا، ونظمها بالحساب- حدثت صور مختلفة بحسب اختلاف الأمور الواقعة فيها، المنسوبة إليها.

* * *

فأما الأكمه الذي ذكرتَهُ في المسألة، فإن الفاقد حاسة من حواسه لا يتصور شيئًا من محسوساته؛ لأن التَّصوُّر في النَّفْس من كل محسوس إنما يقع بعد الإحساس به.

وذلك أن هذه القوى من قوى النَّفْس التي تأخذ العلوم من الحواس، إنما ترقيها إلى قوة التخيل عن الحس، فحينئذ تثبت صورة المحسوس في القوة المتخيِّلة، وإن زالت صورة الحس وغابت.

فأمَّا إذا فقد الحس فكيف يترقى المحسوس إلى قوة التخيل؟ فبحق صار الأكمه لا يتخيل شيئًا من الألوان [٤٦-ب] ولا يتصوره.

---

(١) في الأصل: «بالشمس والقمر الذي لهما أنور الكواكب وأبينهما وأكبرهما».

وكذلك إنْ فقد فاقد حسَّ الشم والسمع من مبدأ ولادته، لم يتخيل شيئًا من محسوساتهما لما قدمناه.

وحدثني بعض أهل التحصيل من المتفلسفين أنه سأل رجلًا أكمهَ: كيف يتصور البياض؟ فقال: «حلو».

فكأنه لما لم يجد صورة البياض في تخيله ردها إلى حاسة أخرى هو واجد لمحسوسها، فسماها بها، وظنّها إيَّاها.

(٢٩)

مسألة في حد الظلم

ما معنى قول الشاعر:

والظلم في خُلُقِ النفوسِ فإنْ تجـدْ ذا عفــة فلعلــة لا يظلــــمُ[(١)]

وما حدّ الظلم أولًا؟ فإن المتكلمين ينفكون[(٢)] في هذه المواضيع كثيرًا، ولا يُنْصِفُونَ شيئًا، وكأنهم في الغضب والخصام.

وسمعت فلانًا في وَزَارَتِه يقول: «أنا أتلَذَّذُ بالظلم»، فما هو هذا؟

ومِن أين منشؤه أعني الظلمَ؟ أهو من فعل الإنسان، أم هو من آثار الطبيعة؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

الظلم انحرافٌ عن العدل.

ولمّا احتيج في فهمه إلى فهم العدل، أفردنا له كلامًا ستقف عليه ملخَّصًا مشروحًا.

وهو في معنى الجَوْرِ الذي هو مصدر جَارَ يَجُور، إلَّا أنَّ الجَوْرَ يُستعملُ في الطريق

(١) البيت للمتنبي كما في ديوانه ٢/ ٣٨٣، ويروى: والظلم من شيم النفوس.

(٢) استعمل ينفك هنا في موضع انطلق وأفاض.

وغيرِه إذا عُدِلَ فيه عن السَّمْت، والظلمُ أخصّ [٤٧-أ] بمقابلة العدل الذي يكون في المعاملات، فالعدل من الاعتدال، وهو التَّقسيط بالسَّويَّة، وهذه السوية من المساواة بين الأشياء الكثيرة، والمُساواةُ هي التي تُوجِدُ الكثرةَ، وتُعطيها الوجود، وتحفظ عليها النظام.

وبالعدل والمساواةِ تَشِيعُ المحبة بين الناس، وتأتلف نِيَّاتُهم، وتَعْمُرُ مُدُنُهمْ، وتَتِمُّ مُعامَلَتهم، وتقوم سُنَنُهُم.

ولشرح هذا الكلام، وتحقيقِ مائيَّةِ القول في العدل وذكرِ أقسامه وخصائصه - بسطٌ كثير لم آمن طوله عليك، وخروجي فيه عن الشَّريطَة التي اشترطتها في أول الرسالة من الإيجاز، ولذلك أفردتُ فيه رسالة ستأتيك مقترنةً بهذه المسألة، على ما يَشفيك بمعونة الله.

ولو أصبنا فيه كلامًا مستوفًى لحكيم مشهور، أو كتابًا مؤلَّفًا مشروحًا - لأرشدنا إليه على عادتنا، وأحلْنا عليه كرسمنا، ولكنا لم نعرف فيه إلَّا رسالةً لجالينوس مستخرجةً من كلام أفلاطون، وليست كفايةً في هذا المعنى، وإنما هي حضٌّ على العدل، وتبيينٌ لفضله، وأنَّه أمرٌ مؤثَرٌ محبوبٌ لنفسه.

وإذا عرفت العدل من تلك الرسالة، عرفت منه ما عدل عنه، ولم يقصد سمته.

وكما أن إصابة السهم من الغرض إنما هو نقطة منه، فأما الخطأ والعدول عنها فكثير بلا نهاية - فكذلك العدل لما كان كالنقطة بين الأمور تقسمها بالسوية، كانت جهات العدول عنها كثيرةً بلا نهاية. وعلى حسب القرب والبعدِ يكون ظهورُ القبح، وشناعةُ الظلم.

فأما قول الشاعر: «والظلم في خلق النفوس» فمعنى شعري لا يحتمل من النقد إلَّا قدرَ ما يليق بصناعة [٤٧-ب] الشعر.

ولو حملنا معانيَ الشعر على تصحيح الفلسفة، وتنقيحِ المنطق لقلَّ سليمه،

وانتُهِك حريمه، وكنا مع ذلك ظالمين له بأكثرَ مما ظلم الشاعرُ النفوسَ التي زعم أن الظلم في خلقها.

على أنَّا لو ذهبنا نحتج له، ونخرِّج تأويلَه لوجدنا مذهبًا، وأصبنا مسلكًا، ولكنّ هذه الأجوبةَ مبنيةٌ على تحقيقاتِ مغالطةِ الشعراء، ومذاهبِهم، وعاداتِهم في صناعتهم.

ثم أقول:

إن الظلم الذي ذكرنا حقيقته يجري مجرى غيره من سائر الأفعال، فإن صَدَرَ عن هيئة نفسانية من غير فكر لا رويةٍ سُمِّيَ خلُقًا، وكان صاحبه ظلومًا. وهذه سبيلُ غيره من الأفعال المنسوبة إلى الخلُق؛ لأنها صادرةٌ عن هيئات وملكاتٍ من غير رويّة.

فأما إذا ظهر الفعل بعد فكر ورويَّةٍ فليس عن خلُق، مذمومًا كان أم ممدوحًا، وإذا لم يكن عن خُلُق فكيف يكون عن خُلُق.

وإنما يستمر الفاعل على فعلٍ ما برويّةٍ منه فتحدث من تلك الرّويَّةِ الدائمة هيئةٌ تَصْدُرُ عنها الأفعال من بَعْدُ بلا رويَّة، فتسمى تلك الهيئةُ: «خُلُقًا».

فأما الشيء الصادرُ عن هذه الهيئةِ، فإنه إن كان عملًا باقيَ الهيئة والأثرِ، سُمِّيَ «صناعة»، واشتُقّ من ذلك العمل اسمٌ يدل على المَلَكَةِ التي صَدَرَ عنها كالنجَّار، والحدَّاد، والصَّائغ، والكاتب؛ فإن هذه الأعمال إذا صَدَرَت من أصحابها بلا رَوِيَّةٍ، سُمُّوا بهذه الأسماء، ووُصِفوا بهذه الصفات.

فأما إن تكلَّف [٤٨-أ] إنسانٌ استعمالَ آلة النِّجَارةِ، والحِدَادَةِ، والكتابةِ، والصِّياغة، فأظْهَرَ فِعْلًا يسيرًا بِرَوِيَّةٍ وفكر، فعلى سبيل حكايةٍ وتكلُّف، فإنَّ أحدًا لا يسمِّي هذا نجَّارًا، ولا كاتبًا؛ ولذلك لم يسمَّ من عمل بيتًا وبيتين شاعرًا، ولا من خاط بسلك أو سلكين[١] خياطًا.

(١) في اللسان: «السلكة: الخيط الذي يخاط به الثوب، وجمعه سلك وأسلاك وسلوك كلاهما جمع الجمع».

والصناعة كلُّها تجري هذا المجْرَى؛ فهذه الأعمال كما نراها، والأفعال أيضًا التي لا تبقى آثارُها - جاريةٌ هذا المجرى.

وعلى هذه السَّبيلِ جرت أمورُ الأخلاق والأفعالِ الصادرةِ عنها؛ لأن الأخلاقَ هيئاتٌ للنفوس تَصْدُرُ عنها أفعالُها بلا رَوِيَّة ولا فكر.

* * *

فأما الوزير الذي سمعتَه يقول: «أنا أتَلَذَّذُ بالظلم»، فإن الاختياراتِ المذمومةَ كلَّها إذا صار منها هيئات وملكات صارت شرورًا، وسُمِّيَ أصحابها أشرارًا.

وليس يختص الظلم في استحقاق اسمِ الشرّ، وخروجِه عن الوسائط التي هي فضائلُ النفس- بشيء دون أمثاله ونظائره.

وفقد هذه الوسائط هو[1] شرور ورذائل تلحق النفوس، كالشَّرَهِ والبخلِ والجبنِ، سوى أن الظلمَ اختصَّ بالمعاملة، وتُرِكَ به طلبُ الاعتذار والمساواة.

وهذه النسبةُ العادلةُ، والمساواةُ في المعاملة - قد بينها[2] أرسطاليس في كتاب الأخلاق، وأن المعاملةَ هي نسبةٌ بين البائع والمشترِي، والمَبِيع والمُشْتَرَى، وأنَّ نسبةَ الأول إلى الثاني كنسبة الثالث إلى الرابع على التكافُؤ، وفي النسبة والتبديل فيها، وعلى ما هو مشروح مُبَيَّن في غيره من الكتب.

فأما قولهم: لا يزال النَّاس بخير ما تفاوتوا، فإذا تساوَوْا هلكوا[3]، فإنهم لم يذهبوا فيه [٤٨-ب] إلى التفاوت في العدل الذي يساوي بينهم[4] في التعايُش، وإنما ذهبوا فيه إلى الأمور التي يتم بها التمدن والاجتماعُ، والتفاوتُ بالآحاد ها هنا هو النظام للكل.

---

(١) في الأصل: «هي».

(٢) في الأصل «بينه».

(٣) ورد هذا القول غير منسوب في كتاب البصائر والذخائر ٩/ ٦٨ - أ.

(٤) في الأصل: «تساوي بينه».

وقيل: إنَّ الإنسان مدني بالطبع، فإذا تساوى النَّاس في الاستغناء هلكت المدنية، وبطل الاجتماع.

وقد تبين أنَّ اختلافَ النَّاس في الأعمال، وانفرادَ كلِّ واحد منهم بعمل هو الذي يُحْدِث نظام لاكل، ويُتِمُّ المدنية، ومثال ذلك الكتابةُ التي كلِّيَّتُهَا تَتِمُّ باختلاف الحروف في هيئاتها وأشكالِهَا وأوضاعِ بعضها عند بعض، فإنَّ هذا الاختلافَ هو الذي يُقَوِّمُ ذاتَ الكتابة التي هي كُلِّية، ولو استوت الحروف لبَطَلَت الكتابة.

(٣٠)

مسألة زَجْرِيَّة ولغوية

لِمَ صار الرجل إذا لبس كل شيء جديد[١] قيل له: خذ معك بعض ما لا يُشَاكِلُ ما عليك ليكونَ وِقَاية لك؟

ألم تكن المشاكلةُ مطلوبةً في كل موضع؟

وعلى ذكر المشاكلة، ما المشاكلة، والموافقة، والمضَارَعَة، والمُمَاثلة، والمُعَادَلة، والمُنَاسبة؟

وإذا وضح الكلام في هذه الألفاظ وضحَ الحقُّ أيضًا في المخالفة، والمُبايَنة، والمُنَافَرَة، والمُنَابَذَة.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

هذا فعلٌ عاميٌّ يذهب إلى صَرف العين. وعند القوم أنَّ الشيءَ، إذا كمل من جهاته أسرعت العين إليه بالإصابة، فإذا كان منه شيءٌ مُنْتَقَصٌ، أو ظاهرٌ [٤٩-أ] فيه عيب، شُغِلَت العينُ به عن الإصابة.

* * *

(١) في الأصل: «جديدًا».

وكان ينبغي ألَّا تختلط هذه المسائلُ هذا الاختلاط، فإني أرى المسألةَ الشريفةَ الصَّعْبَةَ إلى جانب الأخرى التي لا نسبةَ بينهما قِلَّةً وسُهولة.

وليس للمجيب أن يقترح السؤال، ويُنَظِّم الشكوك؛ ولأجل هذا اضطررتُ إلى الكلام في جميعها على حسب مراتبها.

* * *

ولمْ أقل ذلك إبطالًا للعين وأفعالِها، ولا زِرَايةً على الأصول التي بنت العامَّةُ عليها، ولكنَّ المسألةَ توجهت عن فعلٍ عامي، وإن كان له أصلٌ بعيد، ورَجْعٌ إلى أوَّل، وأُسْنِدَ إلى حقيقة.

فأمَّا المسألة عن المشاكلة والموافقة، فإن الشكلَ المِثْلَ، وهي مفاعلة منه، ولا فرق بينها وبين المماثلة على ما ذكره اللغويون. وأنا أظن المِثْلَ أعمَّ من الشكل؛ لأن كل شكل مثلٌ، وليس كلُّ مِثْلٍ شكلًا.

فأمَّا الموافقة فمن الوَفْق[1] في المسألة التالية لهذه المسألة، ونحن نشرحه هناك مع ذكر البخت والجد.

فأمَّا المضارعة فهي المشابهة، وهي مفاعلة من الضَّرْعِ، ومنه أصله واشتقاقه.

فأمَّا المعادلة والمناسبة فقد مرَّ! ذكرهما مستقصًى في مسألة العدل. والعِدْلُ لَمَّا كان يماثل عِدْلَه[2] بالموازنة صار قريب المعنى منه، والمعادلة هي مفاعلة منه.

وقلتَ في آخر المسألة: «إنه إذا وَضحت لك هذه الألفاظ وصح بها ما بعدها» فلذلك أمسكتُ عنها.

---

(١) في الأصل: «الوقوف» وفي اللسان: «كل شيء يكون متفقًا على تَيْفاق واحد فهو وفق كقوله:

* يهوين شتى ويقعن وفقًا *

ومنه الموافقة، تقول: وافقت فلانًا على موضع كذا أي صادفته، ووافقت فلانًا على كذا: أي اتفقنا عليه».

(٢) في اللسان: «العَدل والعِدل والعديل سواء، أي النظير والمثيل، وقيل: هو المثل وليس النظير عينه... والعِدل: نصف الحمل يكون على أحد جنبي البعير».

(٣١)

مسألة خلقية

لِمَ اشتدت عداوة ذوي الأرحام [٤٩-ب] والقُرْبَى حتى لم يكن لها دواءٌ؛ لشدة الحسد، وفَرْطِ الضَّغائن، وحتى زالت بها نِعَم، وبادَت نفوس، وانْتُهِيَ إلى الجلاء والهلاك؟

وهل كان الجوار وما يُتَعَوَّذ بالله منه في شكل هذه العداوة أم لا؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

قد تقدم في مسألة حدِّ الحسد، وفي المعاني القريبةِ التي يغلَط النَّاس فيها، وفي ذكر أسمائها، ما فيه غنى عن إعادته في جواب هذه المسألة؛ لأنا ذكرنا هناك أن الاثنين أو الجماعةَ من النَّاس إذا اشتركوا في أمر، وجمعهم سبب فَتَساوَوْا فيه مع تساويهم في الإنسانية ثم تفرَّد من بينهم واحدٌ بفضيلة - حسده نظيره، أو غَبَطَهُ.

وذَوُو الأرحام هم جماعة مُشْتَرِكون في نسب واحد، ولا يَرَى أحدهم للآخر فضلًا، فإن انفرد واحد منهم بأمرٍ نافسه الآخر.

وأيضًا فإن موضوعَ الشركة في النسب هو المؤازرةُ والمعاونةُ والتساوي في الأحوال. وهذه حال منتظَرَةٌ يتوقَّعُها كل واحد من الآخر، فإذا أخلف الظن كان أشدَّ احتمالًا، وأصعبَ علاجًا، وصار بمنزلة الدَّين المَجْحُود، والحق المَغْمُوطِ، فإذا اقْتُضِيَ ثَقُل، وإذا ثَقُلَ تُنُوكر، وإذا تُنُوكِر ثارت قُوَّةُ الغضب بالجميع، والغَضَبُ يزرع الحقد، ويبعث على الشرور.

وينضاف إلى هذا شدةُ العناية والتفقُّد للأحوال، وهذا لا يكون مع البَعدَاء، ولا يمكن فيهم، فتكثر وجوهُ المطالبات بالحقوق وادِّعاؤُها وإن لم تكن، وتثور أسباب

[٥٠-أ] [الغضب][١]، والغضب يُرِي أكثرَ مما تُرِيه الحال نفسها، ويطلب كلٌّ واحد من صاحبه، وينتَظِر مثلَ ما يطلبه صاحبه وينتظره، وينتهي من العدد وكثرة الوجوه إلى حيث يتعذر[٢] دواؤه، ويقع الإيَاسُ منه.

والجِوار أيضًا سببٌ قويٌّ؛ لأنه شركةٌ ما تبعث على تفقد الأحوال وتُلَقِّحُ الحسد، وجميعَ الأحوال التي ذكرناها في ذوي الأرحام، إلَّا أن هناك عطفًا مرجوًا، وإبقاءً معلومًا[٣] لا يجد مثلُهما في الجوار، فالشر إذا ثار منه صرفٌ، والحسدُ فيه محضٌ، لا مِزاج للخير فيه، ولا داعيَ إلى البُقْيَا معه.

(٣٢)

مسألة طبيعية

لِمَ غضب الإنسان من شر يُنسب إليه وهو فيه؟

وما سبب غضبه من شر ينسب إليه وليس هو فيه؟

والصدق في الأول من باب المحبوبِ المحمودِ، والكذبُ في الثاني من باب المذمومِ المكروه.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

سبب ذلك محبةُ النفس، وقد تقدم شرحه.

والإنسان إذا ذُكِرَ بشرٍّ هو فيه كره أن يُفْطَنَ له، وإن فُطِنَ له [كره] أن يُجْبَهَ أو يُغْتابَ به؛ لأنه يعرفُ قبح الشر، ويحبُّ لنفسه التي هي حبيبتُه أن تكون بريئةً من كل عيب،

(١) زيادة يوجبها السياق.

(٢) في الأصل: «يتعدى».

(٣) في الأصل: «... عطف مرجو وإبقاء معلوم».

بعيدةً من كل ذنب وذم، فإذا رُميت بشر لحقه غَمٌّ أولًا، ثم محبةُ الانتقام ممن غَمَّه.

والغضب حقيقتُه حركةُ النَّفْس للانتقام، وهذه الحركة تُثير دمَ القلب حتى يغليَ؛ ولذلك يُحَدُّ الغضبُ بأنه غليانُ دم القلب لشهوةَ الانتقام.

* * *

فأمَّا غضب الإنسان من شر [٥٠-ب] ينسب إليه وليس هو فيه فبالواجب؛ لأنه قُصِدَ بالظلم ليُغَمَّ.

وفائدة الغضب، وسببُ وجودِه في الإنسان هو أن يَنْتَصِرَ به من الظالم، أو يمنعَه ويضعَه عن نفسه؛ فإذا علم الإنسان أن قاصدًا يقصده بالظلم أحبَّ الانتقامَ منه، وتحركت نفسه لذلك، فحدث الغضب.

فقد استبان من الصدق والكذب جميعًا في هذه المسألة، سببُ هَيجِ الغضب، ومائِيَّتُه أيضًا.

(٣٣)

مسألة نفسانية

ما علة حضور المذكور عند مَقْطَع ذكرِه وهو لا يُتَوقع فيه؟

هذا كثير معهود، وإن لم يكن من باب المعتاد المألوفِ، ولو كان من ذلك لسقط التعجب، وزال الإكْبَارُ، ووقع الاشتراك.

ومن هذا الضربِ رُؤيةُ الإنسان بالالتفات مَنْ لم يكن يَظُنُّ أنه يَرَاهُ.

وكذلك تشبيهُك بعضَ من يلحقه طرْفُك بمعهود لك، حتى إذا حدَّقْتَ نحوَه لم يكن ذاك، ثم إنك لا تلبث حتى تصادف المشبَّهَ به.

وهل هذا كلُّهُ بالاتفاق؟

وإنْ كان بالاتفاق فما الاتفاق؟ وهل الاتفاق هو الوفاق؟

وما الوفاق؟ حتى يكون البيان عنه بيانًا عن الأول، أو مُطْلِعًا عليه، أو مُقَرِّبًا إليه.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إن النفسَ علّامةٌ بالذات، درَّاكةٌ للأمور بلا زمان؛ وذاك أنها فوق الطبيعة، والزمانُ إنما هو تابع للحركة الطبيعية، وكأنه[1] إشارة إلى امتدادها؛ ولذلك اشتق اسم المدَّة منه[2]؛ لأن المدَّةَ فُعلةٌ، والامتدادَ افتعال، وأصلهما واحد من المدِّ.

ولما كانت النفسُ فوق الطبيعة، وكانت أفعالُها فوق الحركة، أعني في غير زمان؛ فَإِذَن ملاحظتُها الأمورَ ليست بسبب الماضي ولا [٥١-أ] الحاضر، ولا المستقبل، بل الأمر عندها في السواء، فمتى لم تعقها عَوَائقُ الهَيُولَى والهيوليات، وحُجُبُ الحِسِّ والمحسوسات - أدركَتِ الأمورَ، وتجلَّت لها بلا زمان، وربما ظهر هذا الأمرُ منها في بعض المِزاجات أكثرَ حتى يرتفعَ إلى حد التَّكَهُّن والإنذار بالأمور المستقبَلَةِ. وهذا الإنذار رُبَّما كان في زمان بعيد، فكلما كان أبعدَ، والمدةُ أطولَ، كان أبدعَ عند النَّاس وأغربَ، ثم لا يزالُ يقرِّب الزمان، ويقصِّر فيه، حتى يتلوَ وقتَ الإنذارِ بلا كبيرِ فاصِلَة.

وهذه الحال تَعْرِضُ لمن يَذْكُرُ الإنسانَ فيحضرُ المذكورُ عند مَقْطَعِ ذِكْرِه، ولم يكن ذكرُه سببًا لحضُورِه، بل كان الأمرُ بالضِّدِّ؛ فإنَّ قُرْبَ حضورِه أشعرَ النَّفْسَ حتى أَنْذَرَت به.

وكذلك الحال في الرؤية بالالتفات؛ فإنَّ قُرْبَ المُلْتَفَتِ إليه هو الذي حرَّك النَّفس حتى استَعْمَلت آلةَ الالتفات.

واستقصاءُ هذا غيرُ لائق بشرطنا في ترك الإطَالة، ولولا ذلك لذكرنا أمورًا بديعة

(١) في الأصل: «وكأنها».

(٢) في اللسان: «المدة: طائفة من الزمان تقع على القليل والكثير، ومادّ فيها: أي أطالها، وهي فاعل من المد».

من هذا الجنس، وفي هذا القدر كفايةٌ وبلاغٌ فيما سألتَ عنه.

* * *

فأمَّا مسألتك عن الاتفاق، وهل هو الوفاق؟ وما الوفاق؟ فقد وعدنا بالكلام فيه في مسألة تجيء بعد هذه.

ولعمري إن الاتفاق هو الوفاق؛ لأنه افتعال منه، والأصل واحد، والاشتقاق دال عليه.

وسنخبر عنه إخبارًا كافيًا عند ذكر البخت والجد، إن شاء الله. [٥١-ب].

(٣٤)

مسألة تشتمل على نيف وعشرين مسألةً طبيعيةً ولغوية وفيها الكلام في البخت والاتفاق

ما الخصائص الفارقةُ بين حقائق المعاني في ألفاظ دائرةٍ بين أهل العقل والدين، وهي أسماءٌ طابقت أغراضًا لكنها خَفِيَّةُ الأصول جليةُ المعاني وهي:

ما القوة، والقدرة، والاستطاعة، والطاقة؛ فهي[1] وفاء القوة بالمحمول عليها، والشَّجاعة، والنَّجْدَة، والبطولة، والمعونة، والتّوفيق، واللّطف، والمصْلحة، والتَّمَكُّن، والخِذْلان، والنُّصْرة، والوِلاية، والمُلْك، والمِلْك، والرِّزق، والدُّولة، والجَدّ، والحَظّ.

ولمْ أذكر البخت؛ فإنه ليس من كلام العرب، ومعناه قد التبس ببعض هذه الأشياء، وكذلك المبخوت.

فأمَّا المجدود، والمحدود، والمحظوظ، والحظّي، والجدّي، فكل ذلك مُرادٌ به معنى، ومَرْميٌّ به غاية، ولكنَّ البيانَ عنها عزيز، والتحقيقَ فيها شديد.

---

(١) في الأصل: «فهو».

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

وجدتُ في هذه المسائل مع اختلافها ما يتقارب، وما يتباعد في المعاني، فألَّفتُ الشَّكل إلى شكله، ولم أراع تأليفَها ونظمَها.

* * *

أمَّا القوة فاسمٌ مشترك يقال على القوة التي هي في مقابلة الفعل.

وهذا اسم خاص يستعمله الحكماء حسْب، ولا يعرفه الجمهور، ومعناه أنه الشيءُ الممكنُ أَنْ يَظْهَرَ فيصيرَ موجودًا بالفعل، فيقال: الجروْ مُبصِرٌ بالقوة، والإنسانُ كَاتبٌ بالقوة، وإن لم يكن في الوقت كذلك.

ويقال على القوة التي [٥٢-أ] يُشار بها إلى معانٍ موجودةٍ للنفس كقوة الإِبْصَار، والإدراكِ، والفكرِ، والتَّمييزِ، والغضبِ، وما أشبهها[(١)].

ويُقال على المعنى الذي في الحديد وأشباهه من الصَّلابة والامتناعِ على التَّثَنِّي والكَسْر.

ويُقال أيضًا على البطش والجلَدِ الذي يختص الحيوان، وأظنك إياها عنَيْتَ بالمسألة؛ لأنها ذُكِرت مع الطاقة والقدرةِ.

وقد أصبتُ حدًّا يعم أكثرَ هذه الأسماء، ويخصّ مسألتك، وهو أَنَّ القوةَ حالٌ لذي القوةِ تظهر عندما هي قوةٌ عليه.

فأمَّا شرح هذا الحد بحسب ما يختص الحيوانَ، فهو اعتدال في الأعصاب بَيْنَ الرّطوبة واليُبُوسةِ، وذلك أنَّ العَصَبَ إذا أَفْرط في الرُّطوبة استرخى عند العمل، فسُمِّيَ مستعمِلُه ضعيفًا، وإذا أفرط في اليبوسة انْبَتَر وانقطع، أَوْ خُشِيَ عليه ذلك، وأَلِمَ عند

(١) في الأصل: «وما أسباهها».

العمل، فكان مستعمِله أيضًا ضعيفًا.

وليس يُطلق اسمُ القوة إلَّا بالإضافة، وعلى حسب موضوع ذي القوة، فقد يقال: رجل قوي، وجمل ضعيف، كما يقال: نملة قوية، وفِيل ضعيف.

* * *

فأمَّا الطاقة فهي[(١)] وَفاءُ القوة بالمحمول عليها، وهي مستعملة في الحيوان، وفي قوته خاصة، وفي الأثقال الجسمانية.

وقد تستعمل أيضًا في الأثقال النفسانيةِ تشبيهًا واستعارةً، فيقال: فلان يطيق حمل مائةِ مَنَا[(٢)] أي في قوته وفاءٌ بهذا الثقل إذا حُمِّلَهُ، ويقال: فلان يطيق الكلام، ولا يطيق النظرَ، ولا الغمَّ والسرور. فإن استُعْمِلَ في غير الحيوان فعلى المجاز البعيد.

* * *

فأمَّا القدرة فهي التمكن من إظهار هذه القوة عند الإرادة [٥٢-ب] ولذلك تختص بالحيوان، ولا تستعمل في غيره ألبتة لما حددناه به[(٣)].

* * *

وأمَّا الاستطاعة فهي استِفْعَال من الطَّاعة، أي استدعاؤها، هذا بحسب الاشتقاق، ودليلِ اللغة.

فأمَّا على الحقيقة فهي كلمة مستعارةٌ؛ وذلك أنك لا تستدعي طاعة شيء لك إلَّا وأنت تستحقها منه بالقدرة عليه.

وتلخيص هذا الكلام أنك إذا قلت: استطعتُ كذا، وأنا أستطيع الأمر؛ أي إذا استدعيتُ طاعتَه أجابني.

---

(١) في الأصل: «فهو».

(٢) في اللسان عن الجوهري: «المن: المنَا، وهو رطلان، والجمع أمنان، وجمع المنَا: أمناء».

(٣) قال أبو هلال العسكري في الفروق اللغوية ص٨٩: «الفرق بين الطاقة والقدرة: أن الطاقة غاية مقدرة القادر، واستفراغ وسعه في المقدور، يقال: هذا طاقتي، أي قدر إمكاني، ولا يقال لله تعالى: مطيق لذلك».

وهي تَؤُولُ إلى معنى القدرة وإن كانت أقدمَ منها بالذات، وكان بينهما فرقٌ من هذا الوجه؛ لأن النَّفْس هي التي تستدعي طاعةَ الشيء بالقُدرة عليه، وتحكُمُ بإجابته لها.

وهذه المعاني مضمَّنة لفظةَ الاستطاعة، واشتقاقُ الاسم دال عليه، فتأملْه تجدْه واضحًا إن شاء الله(١).

* * *

فأما الشجاعة فهي استعمال قوة الغَضَب بقدر ما ينبغي، وفي الوقت الذي ينبغي، وفيما ينبغي، وعلى الحال التي تنبغي.

وهي خلق يصدُر عنه هذا الفعلُ على ما يَحُدُّه العقل، وهي حال واسطة بين طرفين مذمومين: أحدهما زيادةٌ بالإِفْرَاطِ، والأخرى زيادة بالتَّفريط.

فأما من جانب الزيادة فأنْ تُستعملَ بأكثرَ مما ينبغي في سائر شرائِطها فتسمى «تَهَوُّرًا».

وأمَّا من جانب النُّقصان فأنْ تُستعمل بأقل ممَّا ينبغي في سائر شَرَائطها، فتُسمَّى «جبنًا».

والشجاعة لفظةُ مدح كالجود والعِفّة، وما جرى مجراهما.

وأول ما يظهر منها أثَرُها في الإنسان نفسه إذا قُمِعَتْ شهواتُه، فاستعمل منها قدرَ ما يحدُّه العقل بسائر شرائطها [٥٣-أ] ثم يظهر أثرها في غيره إذا قصدَه آخرُ بضيم أو ظلم، فإنه يدفعه عن نفسه بالشروط المذكورة من غير إفراط ولا تفريط.

* * *

(١) قال أبو هلال العسكري في الفروق الجوهرية ص٨٩: «الفرق بين القدرة والاستطاعة: أن الاستطاعة في قولك: طاعت جوارحه للفعل، أي انقادت له، ولهذا لا يوصف الله بها. ويقال: أطاعه، وهو مطيع، وطاع له، وهو طائع له: إذا انقاد له. وجاءت الاستطاعة بمعنى الإجابة، وهو قوله تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ﴾ [المائدة: ١١٢] أي هل يجيبك إلى ما تسأله. وأمَّا قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا﴾ [الكهف: ١٠١] فمعناه أنه يثقل عليهم استماع القرآن، ليس أنهم لا يقدرون على ذلك. وأنت تقول: لا أستطيع أن أبصر فلانًا، تريد أن رؤيته تثقل عليك».

وأمَّا النجدة، فهي في معنى الشجاعة، أعني أنها لفظةُ مدحٍ، وتؤدي عن معناها، إلَّا أنها بحسب اللغة مأخوذةٌ من الارتفاع، والرجل النَّجْدُ كأنَّه المرتفع عن الضَّيم، الذي علا عن مرتبة[(١)] من يُسْتَذَلُّ ويُمْتَهَنُ، كالنَّجْدِ من الأرض الذي هو ضد الغَوْر[(٢)].

* * *

وأمَّا البطولة -وإن كانت في معنى الشجاعة- فإنها مختصةٌ بما يظهر في الغير، ولا تستعمل في قهر الإنسان شهواتِ نفسه، وهي تابعة للفروسة، كما يقال فارس بطل.

وأخلق بالبطولة أن تكون عائدةً إلى معنى البطلان؛ لأن صاحبَها -أبدًا- متعرض لذلك من الفرسان[(٣)]، لا سيما والعرب لا تميز بين الشجاعة الممدوحةِ، وبين الزيادة فيها المذمومةِ، بل عندها أن الإفراطَ هو الشجاعة.

فأمَّا ما سميناه نحن شجاعةً -فهو بالإضافة إلى ما سمته بها- جبنٌ، كما فعلوا ذلك في السخاء والجود، فإنهم استعملوا هذا المذهب بعينه.

وأقول: إن الشجاعةَ ربما أدت إلى بطلان الحياة، وكان الموت حينئذ خيرًا جيدًا ممدوحًا لمَّا وقع بحسب الشجاعة، أعني على ما حدَّه العقل، وكما ينبغي، وعلى سائر الشروط؛ لأنه لو قصَّر صاحبها، أعني الشجاعةَ، لكان مذمومًا جبانًا كما بينا وأوضحنا، وكما تقدم من شرحنا معنى الموت الجيد، والحياة الرديئة، فيما تقدم.

* * *

(١) في الأصل: «مرتبته».

(٢) قال أبو هلال العسكري في الفروق اللغوية ص ٨٨: «الفرق بين الشجاعة والنجدة: أن النجدة: حسن البدن وتمام لحمه، وأصلها الارتفاع، ومنه سميت بلادهم المرتفعة نجدًا. وقيل لنجاد: نجادًا؛ لأنه يحشو الثياب فترتفع. ثم قيل للشجاعة نجدة؛ لأنها تكون مع تمام الجسم في أكثر الحال».

(٣) في اللسان: «بطل بيّن البطالة والبطولة: شجاع تبطل جراحته فلا يكترث لها، ولا تبطل نجادته. وقيل: إنما سُمِّيَ بطلًا؛ لأنه يُبطل العظائم بسيفه فيبهرجها. وقيل: سُمِّيَ بطلًا؛ لأن الأشداء يبطلون عنده. وقيل: هو الذي تبطل عنده دماء الأقران، فلا يدرك عنده ثأر».

فأما المعونة، فهي إمداد القوة بقوة أخرى من جنسها خارجةٍ عنها.

والخِذْلانُ [٥٣-ب] تركُ هذا الإمدادِ مع التمكنِ منه.

فإذا كانت المعونةُ من البشر، كانت نافعةً مرةً، وضارةً مرةً؛ لجهلهم بعواقب الأمور، ولكنَّ اسمَ المعونة اسمُ مدح؛ لأن المعوَّل عليه بين النَّاس هو النيةُ والقصدُ في الوقت، لا عواقبُ الأمور.

فأمَّا إن كانت من الله -تعالى- فليست إلَّا نافعةً غيرَ ضارة؛ لعلمه بالعواقب؛ ولأن الله -تعالى- لا يفعل إلَّا الخيرَ والنافع، وهو متعالٍ عن الشر، منزَّهٌ عنه، جل ذكرُه، وتقدَّس اسمه، وعلا علوًّا كبيرًا عما يقول الظالمون.

وإذا تبيّن ما المعونة، وكيف تقع من البشر ومن الباري -تعالى- فقد تبين ضدُّها الذي يسمى الخِذْلان، فلا معنى لإطالة الكلام فيه.

* * *

فأمَّا اللُّطف والمصلحةُ فلفظتان مختصتان بأصحاب الكلام، وإن كانتا أيضًا معروفتين عند الجمهور، ومعناهما عند القوم معروف.

وأنت -أبقاك الله- ريان شبعان من كلامهم ومعانيهم وأغراضِهم، غيرُ محتاج أن نتكلفَ لك إيضاحَ شيء منها. زادك الله، وأمتع بالنعمة فيك.

* * *

وأمَّا التمكين فهو تفعيل من الإمكان، والإمكانُ في الشيء هو جواز إظهارِ ما في قوته إلى الفعل، وطبيعتُه بين الواجب والممتنع.

وذلك أنك إذا تصورت طبيعة الواجب كان طرفًا، وبإزائه في الطرف الآخر -أعني ما هو في غاية البعدِ منه- طبيعةُ الممتنع، وبينهما طبيعةُ الممكن.

ولأجل هذا صار للممكن غرضٌ كبيرٌ، ولم يكن للواجب، ولا للممتنع غرضٌ؛

لأن بين الطرفين مسافة تَحْتَمِل الانقسام الكثيرَ، فأما الطرف للا مسافةَ [٥٤-أ] له، والمسافة التي بين هذين الطرفين -أعني الواجبَ والممتنعَ- إذا لَحَظْتَ وسطها على الصحة، فهو أحق شيء وأولاه بطبيعة الممكن. وكلّما قربت هذه النقطةُ التي كانت وسطًا إلى أحد الطرفين كان ممكنًا بشرط وتقييد، فقيل: ممكن قريبٌ من الواجب، وممكنٌ بعيدٌ منه.

وكذلك يقال في الممكن القريب من الممتنع، والبعيدِ منه.

فأمَّا إذا كان في الوسط فهو ممكن على الإطلاق، وحينئذ ليس هو بالواجب أولى منه بالممتنع، ولا هو بأن يظهرَ من قُوَّته إلى الفعل أولى من أن يبقى بحاله في القوّة.

فالتمكين هو مصدر مَكَّن تمكينًا كما تقول: كرَّم تكريمًا، وكلّم تكليمًا.

والإمكان مصدر أَمْكَنَ إمْكَانًا كما تقول: أكرم إكرامًا. والممكن مُفْعل منه كما تقول مُكرِم.

وأمَّا الاسم الذي منه اشتق هذا الفعل فلم يستعمل في اللغة، ولا جاء منه ذلك[١]؛ لأن الشيءَ لا فعل له إلَّا الفعلَ المتعديَ بالهمزة، فإذا قلت في الشيء: هو ممكن، فكأَنك قلت: إن هذا الشيءَ الذي في القوة -ولم يستعمل له اسم، وهو في التقدير، وتقديره الممكن- قد أعطاك ذاته، وجعل من نفسه بحيث تخرجه إلى الفعل بالإرادة.

والإمكان مصدر أمكن الشيءُ من ذاته. فأما التمكين فهو فعل شيء آخرَ بك، إذا جعلك من هذا الشيء بحيث تخرجه إلى الفعل بالإرادة، وهو مصدر مكَّن، وهذا التشديد يجيء في مثل هذا الوضع من اللغة إذا أريد به تكرير [٥٤-ب] الفعل وتأكيده، كما تقول: ضَرَبَ وضَرَّبَ، وشَدَّ وشدَّدَ.

(١) الاسم في اصطلاح اللغويين: ما دل على الذات أو المعنى من غير دلالة على حدث، ويقابله المصدر، وهو الدال على الحدث، فالإعطاء مصدر، والعطاء اسم، والجرح مصدر، والجرح اسم. يريد المؤلف أن يقول: إنه في هذه المادة يوجد المصدر، وهو الإمكان، ولا يوجد في اللغة الاسم الدال على المعنى من غير حدث.

وقد يجيء التمكين بمعنى آخرَ، وهو أن يكونَ تفعيلًا مشتقًّا من المكان، كما تقول: مكَّنت الحجرَ في موضعه إذا وفيته حقه من مد[1] المكان ليلزمَه، ولا يضطرب.

ومنه تمكُّن الفارس من السَّرْج، وتمكُّن الإنسان من مجلسه. وتمكن الإنسان من الأمير من هذا على التشبيه والاستعارة.

وبين هذا المعنى والمعنى الأول بون بعيد كما تراه.

* * *

وأمَّا الرزق فهو وصول حاجات الحيّ إليه بما هو حي.

وها هنا أشياءُ توصِّل إلى هذه الحاجات،وهي عوض منها، ونائبةٌ[2] عنها، أعني ما يُتَعامل عليه، فجُعِلت كأنها هي، وسميت أيضًا أرزاقًا لما أدّت إليها، والأصل الأوَّل، قال الله تعالى: ﴿وَلَهُمْ رِزْقُهُمْ فِيهَا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾ [مريم: ٦٢].

ولمَّا كانت أسبابُ الوصول إلى الحاجات كثيرة؛ فمنها قريب، ومنها بعيد، ومنها طبيعي، ومنها غير طبيعي. وغير الطبيعي منها اتِّفاق ومنها غير اتفاق، وغلِط النَّاس ضروبًا من الغلط؛ منها أنهم راموا أن يجعلوا الأسباب الكثيرةَ سببًا واحدًا، ومنها أنهم راموا في الأسباب البعيدةِ القربَ، فلما خفي عنهم ذلك ولم يجدوه حيث طلبوه - لحقتهم الحَيْرَة، وبقدر جهلهم بالسبب عرض لهم التعجب من الأمر.

* * *

فأما الدُّولة فمن قولك دال الشيءُ بين القوم، وتداولوه بينهم إذا اعْتَوَروه بالمُعَاطاة، قال الله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧]، أي ليتعاوَرَهُ الكل [٥٥-أ] ولا يخصَّ قومًا دون قومٍ.

وهي لفظة مختصةٌ بالأمور الدنيويةِ المحبوبةِ لا سيما الغلبة. وأسبابها أيضًا كثيرة؛

(١) مد المكان: بسطه وسوّاه.

(٢) في الأصل: «ونائب».

فمنها بعيد، ومنها قريب، ومنها طبيعي، و منها غير طبيعي، وغير الطبيعي منقسم إلى الإرادي والاتفاقي. وكل واحد من هذه الأقسام أيضًا ينقسمُ وتبعُد عِلَلُه وتقرُب وتختلط، ويتركب ضروبَ التراكيب، فإذا فقد الجمهورُ وجودَ سببِه عرض لهم فيه من الحيرة والتعجبِ ما عرض في الرزق.

* * *

فأما التوفيق والاتفاق، والموافقة والوِفاق، فقد مر ذكر كل واحد منها منفردًا، وفي مسائل متفرقة، ووعدنا الكلام عليها في هذا الباب مع ذكر البَخْت والجَدّ؛ لأنها أشكالٌ وقرائِب.

وهذه الألفاظ الأربعةُ التي عددناها متقاربةُ المعاني، وهي مشتقة من الوَفق، وهي من ألفاظ الإضافة؛ لأنها لا تقع إلَّا بين شيئين، أو بين أشياء. ويقال هذا وفق هذا؛ أي لِفقُه وطِبقُه ومُلائمُه، ويستعمل في كل متلائمين من جسمين وخلقين وغيرهما. وفي المثل: وَافَقَ شَنّ طَبَقَة[١]، وَافَقَهُ فاعْتَنَقَه[٢]، فقولك وافق فاعل من الوفق.

وهذا الوزن يجيء في كلام العرب لما كان بين اثنين وكان كل واحد منهما وافق الآخر، وهو موافق، كما قِيل: ضارَب صاحبَه فهو مُضَارِب.

والاتفاق افتعال من الوفق. وهذا الوزن يجيء فيما لم يكن فاعله خارجًا منه. كما يقال: اقترب واعتلق واضطرب، والأصل في اتفق [٥٥-ب] اوتفق.

(١) اختلف العلماء في شرح هذا المثل، فقيل إن شنا اسم رجل من دهاة العرب وعقلائهم، قال والله لأطوفن حتى أجد امرأة مثلي أتزوجها، وما زال يطوف حتى وجد طبقة فتزوجها وحملها إلى أهله، فلما رأوها قالوا: وافق شن طبقة، فذهبت مثلًا يضرب للمتوافقين. وقال ابن الكلبي: طبقة قبيلة من إياد كانت لا تطاق فوقع بها شن ابن أفصى فانتصف منها، وأصابت منه، فصار مثلًا للمتفقين في الشدة وغيرها. وقال الأصمعي غير ذلك. راجع مجمع الأمثال ٢/ ٣٢١- ٣٢٢.

(٢) في مجمع الأمثال: «وزاد المتأخرون فيه: وافقه فاعتنقه».

وكل هذا مشتق من الوفق. وهذا الوزن لا يجيء[1] فيما لم يكن فاعله إلا[2] الذي ذكرناه.

فإذا اجتمع شيئان أو أشياءُ على ملاءمة بينهما بسبب إرادي[3] مجهول، وكان منهما موافقةٌ لإرادة إنسانٍ ما - كان اتفاقًا له، ولا بد أن يكون فيه قِسْطُ [من] الإرادة، ونصيبٌ من القصد والاختيار، فإن لم يكن للإرادة فيه نصيبٌ، وإنما وقع بسبب طبيعي مجهولٌ، وكان فيه أمر نافع لإنسان - كان بختًا له.

ولمَّا كانت الأمورُ بعضُها يتم بأسباب طبيعيةٍ، وبعضها بأسباب إرادية، وبعضها يتركب، فيكون تمامُه بأسباب طبيعيةٍ وأسباب إرادية، وكل واحد منهما يتم منه أمر واحدٌ محبوبٌ أو مكروه، وإن اختلفت أسبابه بحسب إنسانٍ إنسانً ونحوِ غرضٍ غرضٍ - خُولِفَ بين أسمائها؛ لِيُدَلَّ بها على اختلاف أسبابها.

وما كان من الأمور له سببٌ طبيعي بعيد أو قريب إلَّا أنه مجهولٌ، ثم عرض أن يكونَ نافعًا لإنسانٍ من غير إرادة، ولا قصدٍ - سُمِّيَ بختًا.

وما كان من الأمور له سببٌ إراديٌّ بعيدٌ أو قريبٌ إلَّا أنه مجهولٌ، ثم عرض له أن يكون نافعًا لإنسان، موافقًا لغرض له وإرادةٍ - سُمِّيَ اتفاقًا.

ولا يُشتق للإنسان اسم من هذين إلَّا بعد أن يتكررَ له أمر، أعني أنه إنما يسمى مبخوتًا إذا عرض له مراتٍ كثيرةً أن تحدث أفعال طبيعيةٌ لأسباب لها مجهولة، فتَتِمُّ بها أغراض مطلوبةٌ محبوبة.

وأيضًا فإنما يسمى موفَّقًا إذا عرض له مراتٍ كثيرةً أن تقعَ أفعالٌ إراديةٌ لأسباب لها مجهولةٍ، فتتم بها أغراض جميلةٌ [٥٦-أ] محبوبة.

---

(١) في الأصل: «ولا هذا الوزن يجيء».

(٢) في الأصل: «إلى».

(٣) في الأصل: «بسبب إرادتي».

وأنا أكشف هذين المعنيين بمثالين ليتَضِحَ أمرهما وينكشفَ.

على أني رأيتك تستعفِي أن تفهمَ معنى البخت، لأنك لم تجدْه في كلام العرب، كأنك حظَرْتَ على نفسك أن تفهمَ حقيقةً إلَّا أن تكونَ في لفظ عربي، فإن عدِمتَ لغة العرب رغبتَ عن العلوم، لكنا -أيدك الله- لا نترك البحث(١) عن المعاني في أي لغة كانت، وبأي عبارة حصلت، فأقول:

أمَّا مثال البخت فأنْ يسقط حجر من مكان عالٍ، فيصيبَ رجلًا في عُضْو له تنفجر منه عروق، ويخرج منه الدم، فإنْ كان الرجل محتاجًا قبل ذلك إلى إخراج الدم صار سقوطُ الحجر الذي فجر العرق، وأخرج الدم سببًا لصحته، ومنعِ المرض عنه، فهذا بخت جيد.

فإنْ كان عرض للرجل أشياءُ كثيرةٌ تشبه هذا فهو مبخوت.

وإنْ كان خروجُ الدم غيرَ نافع للرجل، ولا كان به حاجةٌ قبل ذلك إلى إخراجه، بل تعجَّلَ بسقوط الحجر الألمُ، وبخروج الدم سقوطُ القوة، والوقوعُ في مرض كان غير مستَعدّ له، فهو بخت رديء.

وأمَّا المثال في الاتفاق فأنْ يخرج إنسان من منزله بإرادة وقصدٍ إلَّا أنهما كانا منه نحوَ التماس الحاجة(٢)، فلَقِيَ في طريقه ذلك صديقًا كان يهوى لقاءه، أو غريمًا كان يطلبه فلا يجده، فهذا اتفاق جيد، فإن عرض للرجل مثالٌ لهذا كثيرٌ فهو موفق.

وإنْ كان لقاؤه أيضًا وافق عدوًّا كان يهرُب منه، أو غريمًا كان متواريًا عنه، فهو اتفاق رديء، والرجل إذا دام عليه مثل هذا غيرُ موفَّق.

ولمَّا كانت أسبابُ [٥٦-ب] الحركات الإراديةِ إنما تكون من خواطر وعوارض للنفس ليست بإرادة، إذ لو كانت عن إرادة لوجب من ذلك وجود إرادات لا نهاية لها،

---

(١) في الأصل: «البخت».

(٢) في الأصل: «نحو النما بين الحاجة» وفي الهامش: «لعله التماس».

وهذا محال - كانت هذه الخواطرُ والعوارضُ التي هي آثارٌ وأفعالٌ منسوبة إلى فاعل، وقد قلنا إنَّ فاعلَها غيرُ الإنسان، فهي إذن فعلُ غيرِه لا محالة، فإنْ كانت مؤديةً إلى خيرات ومنافعَ كانت منسوبة إلى الله -تعالى- وهو التوفيق، تفعيل من الوفق، وهذا التوفيق ربما فعله الله -تعالى- بالعبد من غير مسألة، وربما كان بعد مسألة وتَضَرُّع، إلَّا أن الناسَ كافةً يرغبون إلى الله -تعالى- فيها، ويسألونه إيَّاها دائمًا في كلِّ زمان، فإذا سنحت هذه العوارضُ والخواطرُ للنفس فَزِعت إلى حركات يتم بها وبغيرها أمرٌ واحدٌ مختارٌ لإنسان ما نحوَ غرضٍ جيدٍ له - كان توفيقًا وكان الرجل موفقًا.

* * *

فأمَّا الجد فكأَنه اسمٌ شاملٌ لهذين المعنيين جميعًا؛ لأن الإنسان إن وُفِّقَ وبُخِتَ فهو مجدود، وإنْ انفرد أيضًا بأحدهما فهو مجدود أيضًا.

* * *

وأمَّا الحظّ فهو القَسم والنصيبُ. ولما كان لكل إنسان نصيبٌ من السعادة، وقسط من الخير مقسومٌ له من الفلك بحسب مولده - كان ما يصيبُه من ذلك منسوبًا إلى الحظ.

* * *

فأمَّا المحدود فهو الممنوع، واشتقاقه من الحد وهو المنع، ويقال للبواب حداد من هذا، وكأنّ المحدودَ مما يصيب غيرهُ من الخير[1].

* * *

(١) ذكر أبو حيان في كتاب البصائر ١/ ٢٧ قول الشاعر:

وإذا جددت فكل شيء نافع   وإذا حددت فكل شيء ضائر

ثم قال: الجد: الجيم ها هنا وبالفتح: هو انقياد الدهر، والحد بالحاء: هو امتناعه ومنعه منه، ومنه سُمِّيَ البواب حدادًا؛ لأنه يمنع، كذا قال ثعلب، ومنه حدود الله، أي محارمه، كأنها مانعة من التعدي، ومنه حدود الدار... والحداد: النهر، كأنه مانع من الطريق...».

والحَظِّيُّ والجَدِّيُّ منسوبان إلى الجد والحظ، كما يقال تميمي وبكري.

* * *

فأمَّا النصر فهو المعونة إلَّا أنه فيما أدى إلى الغلبة والقهرِ، وقد قلنا ما المعونة فيما سلف(١). [٥٧-أ].

* * *

وأمَّا الولاية فاسم مشتركٌ، وتَصرُّفُه بحسب تصرُّفِ اسمِ المَوْلَى، أعني أنه يكون من فوق، ويكون من أسفل، إلَّا أن الحقيقة فيهما أنهما حال توجب اختصاصًا وتحققًا يدعو الأعلى إلى الحُنُوّ والشفقةِ، والأسفلَ إلى النصيحة والطاعةِ.

وإذا أُخِذَ هذا الاسمُ(٢) بحسب الشريعةِ وأنه لفظٌ شرعيٌّ حُدَّ بقدر ذلك المعنى المشارِ إليه، وإن كان الأصل ما ذكرناه.

فأمَّا مِلْكُ الشيء فهو التفرد بنفاذ الحكم فيه.

وهذا قد يكون بالطبيعة، والشريعةِ، وبالاصطلاح:

أما بالطبيعة فملك الإنسان لأعضائه وآلاتِه الطبيعيةِ، وحركاتِه التي يصرِّفها على إرادته.

وأمَّا بالشريعةِ فمِثْلُ ملكِ الرِّقِّ بالسبي لمن خالف أصول الشرع.

وأمَّا بالاصطلاح فمثل المفاوضات التي تقع بين المتعاملين.

فأما المُلْكُ فهو المِلكُ إلَّا أنه أكثر عمومًا، وأظهرُ استيلاءً، وهو مع قهرٍ.

ونفوذ الأمر فيه على طريق عمومِ المصلحةِ بالشفقةِ؛ فإذا كان بحسب الشرع، والقيامِ بقوانينه، وإنفاذِ أحكامه، وحملِ الناسِ عليه طوعًا وكرهًا، ورغبةً ورهبة،

(١) راجع ص ١١٣.
(٢) يقصد الولاية.

ونظرًا لهم كافةً بلا هوى ولا عصبيةٍ - فهو المُلْكُ الحقيقي الذي يستحق هذا الاسم، ويستوجبُه بحسب معناه.

وإن لم يكن بحسب الشرع وشروطِه التي ذكرناها فهو غلبة[1]، والرجل متغلِّب، ولا يجب أن يُسمَّى ملكًا، ولا صناعتُه مَلكية، ولا نفوذُ أمرِه بحسب المُلك.

وقد استبان من هذا الكلام حقيقةُ المَلِك، والفرق بينه وبين المتغلب، وإن كان شرح ذلك يضيق عن هذا المكان لكنَّ الإشارةَ إليه كافيةٌ بالغةٌ. [٥٧-ب].

(٣٥)

مسألة

ما معنى قول الناس: هذا مِنَ الله، وهذا بالله، وهذا إلى الله، وهذا على الله، وهذا مِنْ تدبير الله، وهذا بتدبير الله، وهذا بإرادة الله، وهذا بعلم الله؟

* * *

وحكاية طويلة في إثر هذه المسألة عن شيخ فاضل مُقَرَّظ، وجوابات له.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

أمَّا النَّاس ومَقْصِدهم بهذه الحروف من المعاني، فلا يمكن أن يُعتَذَر له؛ لكثرة وجوه مقاصدهم، واختلافِ آرائهم ومذاهبهم. وليس من العدل تَكْلِيفُنا ذلك، ولو ذهبنا نعدِّد آراء النَّاس لطال، فكيف الاعتذارُ لهم، وتأويلُ أقوالهم.

وأنا أضمن بالجملة أن أعرِّفكَ وجه الصواب عندي في هذه المسائل، وما أذْهَبُ إليه، وأجتهد لك في إيضاحه على غاية الاختصار والإيماء، كما شرطته في الرسالة التي صدرت بها، فأقول:

---

(١) في الأصل: «غلته».

إن جميع ما يطلق على الله -تعالى ذكره- من هذه المعاني، وما يُنْسَبُ إليه من الأفعال والأسماءِ والصفات، إنما هو على المجاز والتَّسَمُّح، وليس يُطَابق شيءٌ من حقائق ما نَتَعارَفُه بيننا بهذه الألفاظ -شيئًا مما هناك.

وأوَّل ذلك أن لفظة «مِن» في هذه المسائل تُستعمل في اللغة وبحسب ما قاله النحويون لابتداء الغاية، ولفظة «إلى» لانتهاء الغاية، والباء للاستعانة، وكذلك سائرُ الحروفِ لها معان مُبَيَّنَةٌ عندهم.

ولست أُطْلِقُ شيئًا من هذه الحقائق في الله -عز وجل- إلَّا مجازًا، فإني لا أقول إنَّ لفعله ابتداء ولا نهاية، [٥٨-أ] ولا له استعانة بشيء، فنطلق عليه الباء، أعني أن يقال هذا بتدبير الله، ولا تدبير هناك، ولا حاجة به إلى هذا الفعل ولا غيره. وكذلك أقول في سائر الأفعال المنسوبة إليه، وكذلك أقول في الأسماء والصفات التي أطلقت، ورَخَّصَ فيها صاحب الشريعة، وإنما أتبع فيها الأثر، وأَمْتَثِل باستعمالها الأمر، وإلا فمن ذا الذي يطلق(١) حقيقة الرحمن الرحيم وغيرهما من الأوصاف على الباري المتعالي عن الانفعالات، وإنما الرحمة انفعال للنفس تصدر بحسبها أفعال محمودة بيننا، وليس هناك شيء من هذه المعاني والحقائق، ولكن لما كان الإنسان قَدِيرَ الجُـهد(٢) والوُسْع، وليس عليه ما لا يفي به ولا يطيقه -أَطْلَقَ أكرمَ الأسماءِ التي هي ممدوحة شريفة بيننا على الله -تعالى- كمثل السّميع العليم، والجبّار العزيز وأشباهِها.

وأنا أعتقد أن الشَّرع خاصة أَطلَق لنا هذه الأسماءَ والصفاتِ، ولو خُلِّينَا ورأْيَنَا لما أَقدمْنا على شيء منها أصلًا بِرُخْصَةٍ ولا سبب. فإذا سمعنا بشيء من هذه الأسماءِ والأفعال والحروف منسوبة إلى الله -تعالى- نظرنا فيه؛ فإن كان مُطْلَقًا في الشّريعة أَطلقناه، ثم تأملنا مُرادَ قائِله، فإن كان خيرًا وحكمة وعدلًا تركناه ورأيه، وإن لم يكن

(١) في الأصل: «يعطي».

(٢) قدير: ضيق، والجهد- بضم الجيم وفتحها، والوسع بضم الواو: الطاقة.

كذلك، ولا لائقًا بإضافته إليه أبطلناه، وزيّفْناه، وكذّبْنا قائله، ونزّهنا بارِئَنَا الواحد المنزه المتعالي عن هذه الأوصاف الباطلة.

* * *

ثم إني وجدتك -أيدك الله- تحكي في هذه المسألة جوابات عن شيخ فاضل تثني عليه، وتسكن إلى قوله، وتقنع بأجوبته، فرأيتُ أن أقنع أنا أيضًا لك بها، وذلك أنك [٥٨-ب] ذَكَرْتَ في آخر المسألة ما هذه حكايته:

«طال هذا الفصل عن هذا الشيخ في معان متفرقة، تجمع فوائد غريبة، بألفاظ مختارة، وتأليفات مستحسنة، ولو أمكن أن يتلو كل ما تقدم مثل هذا لكان في ذلك لِلعين قُرّة، وللرّوح راحة، ولكن الوقت مانع من المفروض المُوَظَّف[١] فضلًا عن غيره، وأنا إلى إتمام الرسالة أحوج مني إلى غيره».

(٣٦)

مسألة

ما الإِلْفُ الذي يجده الإنسان لمكان يُكْثِرُ القعودَ فيه، ولشخص يتقدم الأُنسُ به؟

وهذا تراه في الرَّجُل يألف حمامًا، بل بيتًا من الحمام، ومسجدًا، بل سارية في المسجد.

ولقد سمعتُ بعض الصُّوفيّة يقول: حالفتني حُمَّى الرِّبْعِ[٢] أربعين سنة، ثم إنها فارقتني فاستوحشتها.

ولمْ أعرف لاستيحاشي معنًى إلَّا الإلفَ الذي عُجِنَت الطِّينة به وطُوِيت الفِطرة عليه، وصُبغت الرُّوح به.

---

(١) الموظف: اللازم.

(٢) الربع بالكسر في الحمى: أن تأخذ يومًا وتدع يومين، ثم تجيء في اليوم الرابع.

الجواب

الإِلفُ هو تكرر الصُّورة الواحدة على النفس، أو على الطبيعة مرارًا كثيرة.

فأما النَّفْس فإنما تتكرر عليها صورُ الأشياءِ إِمَّا من الحس، وإمَّا من العقل.

فأمَّا ما يأتيها من الحس فإنها تَخْزُنُه في شبيه بالخِزانة لها، أعني موضع الذكر، وتكون الصُّورة كالغريبة حينئذ، فإذا تكرر مرات شيءٌ واحد، وصورةٌ واحدةٌ زالت الغربة، وحدث الأُنْسُ، وصارت الصُّورةُ، والقابلُ لها كالشيء الواحد، فإذا أعادت النَّفْس النَّظر في الخِزانة التي ضربناها مثلًا - وجدت الصورة الثانية فعرفتْهَا بعد أُنْس، وهو الإِلف.

وهذا الإلف [٥٩-أ] يحدث عن كل محسوس بالنَّظر وغيره من الآلات.

فأمَّا ما تأخذه من العقل فإنها تُرَكِّبُ منه قياسات، وتُنْتِجُ منها صورًا تكون أيضًا غريبة، ثم بعد التكرر تنطبع فيقع لها الأُنْس إلَّا أنه في هذا الموضع لا يسمى «إِلفًا» ولكن «عِلْمًا ومَلَكة»؛ ولهذا يُحْتَاج في العلوم إلى كثرة الدَّرس؛ لأنه في أوّل الأمر يَحْصُل منه الشّيءُ الذي يسمى حالًا، وهو كالرسم، ثم بعد ذلك بالتكرر يصير قُنْيَةً ومَلَكة، ويحدثُ الاتحاد الذي ذكرناه.

فأمَّا الطبيعة فلأنها أبدًا مُقْتفيةٌ أثرَ النفس، ومُتَشَبِّهة بها، إذ كانت كالظلّ للنفس الحادث منها، فهي تجري مجراها في الأشياء الطبيعية؛ ولذلك إذا عَوَّدَ الإنسان طبعَهُ شيئًا حدثت منه صورة كالطبيعة؛ ولهذا قيل: العادة[١] طبع ثان.

وإذا تصفَّحتَ الأمورَ التي تُعْتَاد فتصير طبيعة وجدتَها كثيرةً واضحةً أبينَ وأظهرَ من الإلف الذي في النَّفس، كمن يُعوِّد نفسه الفَصْدَ، والبول، والبُرَاز، وغيرها في أوقات بعينها، وكذلك الهضم في الأكل والشرب، وسائر ما تنسب أفعالها إلى الطبيعة.

(١) في الأصل: «للعادة».

(٣٧)

مسألة طبّية

لِمَ صار الصَّرْعُ من بين الأمراض صعْبَ العلاج؟ وبسبب ذلك نرى الطبيب كاليائس من برئه، ويقال: إنه فيمن طَعَنَ في السن وأخذ بدنه في الخُلُوقَة أصعبُ، وفي الصبيّ الليّن العود، الرَّطْبِ الطِّين، السريع الحَيْلُولَةِ أقربُ أمرًا، وأسهلُ برءًا.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

الصَّرْعُ هو تشنُّجٌ يحدث في الأعصاب، ومبدأ العصب الدماغ؛ لأنه من هناك [٥٩-ب] ينبت في جميع البدن، وسبب هذا التشنج بُخَارٌ غليظ يكون من بلغم لَزِجٍ، وكَيْمُوس[١] غليظ يسد منافذ الروح التي في بطون الدماغ؛ ولأن البخار -وإن كان غليظًا- فهو سريع التَّحلُّل، تكون الإفاقةُ سريعة بحسب تَحَلُّلِهِ.

وهذا الانسداد ربما كان من الدِّماغ نفسِه، وربما كان باشتراك المعدة من بخار غليظ يرتفع إليه منها، وهو الأكثر، وربما كان باشتراك عضو آخر.

والعليل يُحِسُّ قُبَيْلَ وقت النَّوْبة إذا كان من عضو غير المعدة كأنَّ شيئًا ينشأ من هناك، وينجذب إلى فوق، فيربط الطبيب ذلك الموضع، ويلف عليه عصائب قوية، ليمنع البخار من الصعود إلى الدماغ. ولما كان الصبي ضعيفَ الدماغ رطْبَه كان سريعًا إلى قبول البخارات، وحرارته في النشوء معمورة بكثرة الرُّطوبات، وليس البخار بشيء أكثر من رطوبة كثيرة تَضْعُفُ الحرارةُ عن تحليلها وإحالتها؛ فلذلك كثرت البخارات في رأسه، فحدثت منه السُّدُدُ التي ذكرناها.

---

(١) الكيموس: في اللسان: «والكيموس في عبارة الأطباء: هو الطعام إذا انهضم في المعدة قبل أن ينصرف عنها ويصير دمًا، ويسمونه الكيلوس. قال أبو منصور: لم أجد فيه من كلام العرب المحض شيئًا صحيحًا».

والطبيب الماهر لا يعالج الصَّبيَ بشيء من أدوية الصَّرْع، بل يتركه، ويداوي الموضع بإصلاح الغذاء؛ فإن الطبيعة إذا قويت، وجفَّ فضول الرُّطوبات عن جميع البدن، وذكت الحرارة - زال الصرع بنفسه لزوال السبب، أعني البخار الكَثير، ولصلابة جوهر الدماغ، وقلة قبوله الآفات التي كان سببها رطوبتَه وضعفه، وإنما غاية الطبيب إصلاح اللبن للمرضعة بالغذاء الذي يعدّ له حسْب.

فأما الطاعن في السن، فإن أمره بالضِّد؛ لأن ضعف آلاته كلّها يكون من قِبَلِ الانحطاط، وضعفِ القوى والأعضاء، وليس ينتظر بها أن تتزيّد في القوة [٦٠-أ] بل هي في كل يوم إلى النُّقصان والضعف، فإذا قبل دماغه بخارًا غليظًا من نفسه أو من عضو آخر صار مَغِيضًا له، وازداد في كل نوبة قبولًا.

والحرارة التي هي سبب تحلُّلِ البخارات أيضًا تضعف عن التحليل؛ فلذلك يقع اليأس منه.

ومن شأن المادة التي تنصرف إلى موضع من البدن، إذا عاودته مرارًا، أن تتسع لها المجاري، وتلزمها الطبيعة بالعادة التي ذكرناها في المسألة المتقدمة. فالآلة تزداد ضعفًا، والمادة تزداد انصبابًا، والبخار يزداد كثرة للرطوبة الغريبة التي تحدث في أبدان المستعدين لها واستحالتها بلغمًا(١) في معدتهم، والحرارة تزداد ضعفًا على التحليل. ولا يكاد يقبل البرء(٢) لأجل ذلك.

(٣٨)

مسألة

ما سبب محبة النَّاس لمن قل رُزْؤُه(٣)، حتى إنهم ليهيئون الطعام الشَّهِيَّ له بالغُرْم

(١) في الأصل: «بلغم».

(٢) في الأصل: «التبرؤ».

(٣) يقال: رزأه ماله وطعامه يرزؤه رزأً: أصاب منهما شيئًا، والمراد التعفف عما في أيدي الناس، والاكتفاء بالقليل.

الثَّقيل، ويحملونه إليه في الجُوَنِ[1] على الرؤوس، ويضعونه بين يديه.

وكلما ازداد ذلك الزَّاهد تمنعًا ازداد هؤلاء لجاجة، فإن مات اتخذوا قبره مُصَلًّى، وقالوا، كان كثير الصوم، قليل الرزء.

وإذا عرض لهم من يأكل الكثير، ويَتَذَرَّعُ في اللَّقْم[2] مَقتُوه ونَبَذُوه، وكرِهوا قُربه واستسرفوا أدبه[3]؟

ولعلةٍ مَا هجر النَّاس زيارة مقابرِ الملوك والخلفاء، ولهجوا بزيارة قبور أصحاب البَتّ والخُلْقَان[4]، وأهلِ الضعف والمسكنة.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله: [٦٠-ب]

ذاك لأنَّ الإنسان بنفسه النَّامية يناسب النبات، وبنفسه المتحركة بالإرادة يناسب البهائم، وبنفسه الناطقةِ يناسب الملائكة، فهو إنما فضُلَ وشرُف بهذه الأخيرة. والاغْتِذَاءُ من خاصة النبات، وإن كان يعم الحيوان أيضًا لأجل ما فيه من القوّة النّامية.

فأمَّا النَّفْس الناطقةُ فلا حاجة بها إلى الأكل والشرب.

ولمَّا كانت الملائكةُ أشرفَ من الإنس؛ لاستغنائها بذاتها عن الغِذاءِ، وبقاءِ جوهرها - كان الإنسان المناسبُ لها بنفسه أكثرَ وأشرفَ من الإنسان الذي يناسب النبات، والبهائمَ نسبةً أكثر.

وكما أنَّ الإنسان يستخف بالنبات والبهيمة، ويستخدمُها، ويعظم الملائكة،

(١) في اللسان: «والجونة: سليلة مستديرة، والجمع: جون».

(٢) في اللسان: «تذرع في اللقم: أكثر وأفرط، قال ابن سيده: وأرى أصله من الذراع؛ لأن المكثر يفعل ذلك».

(٣) استسرفوا أدبه: استقلوه، جاء في اللسان: «رجل سرف العقل: أي قليل».

(٤) في اللسان: «البت: كساء غليظ مهلهل مربع، والجمع أبت وبتات، والخُلْقَان: جمع خلق -بفتح الخاء واللام- وهو البالي.

ويُسَبِّحُها[(١)]، فكذلك من الواجب في كل شيء كان مناسبًا لتلك، أن يكون مُهانًا مُسْتَخَفًّا به، وكلّ ما كان مناسبًا لهذا أن يكونَ مُعَظَّمًا مُشَرَّفًا.

وهذا أبين من أن يُبْسَطَ فيه قول، ويُتكلَّفَ له جواب، ولكنا لم نحب الإخلال بالمسألة رأسًا؛ فلذلك علقنا فيه هذا القدر.

(٣٩)

مسألة

لِمَ صار بعض النَّاس يولع بالتبذير مع علمه بسوء عاقبته؟

وآخر يُولَعُ بالتَّقْتير مع علمه بقبح القَالَةِ فيه؟

وما الفرق بين الرزق والمِلك؟ فقد قال لي شيخ من الفلاسفة -وقد سمعني أشكو الحال- يا هذا، أنت قليل المِلْك كثير الرِّزق، وكم من كثير الملك قليل الرزق، احمد الله عز وجل[(٢)].

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

قد تقدم لنا في هذه [٦١-أ] المسائل كلام في السبب الذي يختار النَّاس له فعل ما تقبح عاقبته مع علمهم بذلك، وضربنا فيه المثل بالمريض الذي يعلم أن تناوُل الغذاء الضَّارِّ يُبْطِل صحَّتَهُ؛ فإنَّ الغذاءَ إنما احتيج إليه للصِّحة، فيختارُ للشهوة الحاضرةِ أَخْذَ الغذاء الضار بسوء ملكته، وضبطِه لنفسه، وانقيادِه للنفس البهيميَّة، وعصيانه للنفس

(١) يسبحها: يحمدها ويمجدها.

(٢) الظاهر أن هذا الفيلسوف يريد من عبارته أن يقول: إن الرزق أوسع من الملك، فالملك حيازة المال، أما الرزق فيشمل ما وهب الإنسان من مال وذكاء وعلم وخلق. فأبو حيان على هذا المعنى واسع الرزق، ولكنه من ناحية المال قليل المِلك.

الناطقة. ولا وجه لإعادته[1].

وكذلك قد بينا مائِيَّة الرِّزق، والفرق بين المِلك والرِّزق، وإذا قرأْتَهُ مما تقدم كان جوابًا لهذه المسألة.

(٤٠)

مسألة خلقية

لِمَ يكون بعض النَّاس لَهِجًا بِطَيِّ ما يأتيه، وكتمانِ ما يفعله، ويكره أن يُطَّلَعَ على شيء من أمره؟

وآخر يُظْهِرُ ما يكون منه، ويَتَشَنَّع به[2]، ويدل النَّاسَ على قليله وكثيره.

وما معنى قول النبي -عليه السلام-: «استعينوا على أموركم بالكتمان؛ فإن كلَّ ذي نعمة محسود».

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

قد مضى أيضًا جوابُ هذه المسألةِ فيما تقدم، وقلنا: إن للنفس قوتين تشتاق بإحداهما إلى الأخذ، وبالأخرى إلى الإعطاء. وكما يعرض للنفس في الأموال الشحُّ والسماحةُ، كذلك يَعْرِضُ لها في المعلومات، فمرة تسمح، ومرة تَضِنّ، وربما كان الإنسان شحيحًا بعلمه، سمحًا بماله، وبالضد.

وقد تقدم جميع ذلك مستقصى حيث تكلمنا على السر فيما مضى[3].

---

(١) راجع ص ٤٦-٤٧.

(٢) يتشنع به: أي يجد في إظهاره ونشره.

(٣) راجع ص ٣٣ - ٣٧.

(٤١)

مسألة إرادية

[٦١-ب] لِمَ سَمُجَ مدح الإنسان لنفسه، وحسُن مدحُ غيره له؟

وما الذي يحب الممدوح من المادح؟ وما سبب ذلك؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

المدح تزكية للنفس، وشهادة لها بالفضائل، ولما كان الإنسانُ يحب نفسَه رأى محَاسنَها، وخَفِيَ عليه مَقَابِحُهَا، بل رأى لها من الحسن ما ليس فيها؛ فَقَبُحَ منه الشهادةُ بما لا يُقبل منه، ولا يُرَى لهز

فأما غيره، فلأجل غربتِه منه، وخلوِّه من آفة العشق صارت شهادتُه مقبولةً، ومدحُه مسموعًا.

وربما كان هذا الغير يجري في محبة الممدوح مجرى الوالد، والأخ، والصديق الذي محلُّه منه قريب من محل نفسه، فعرضت له تلك الآفةُ بعينها، أو قريبٌ منها، فقبح ثناؤه ومدحُه، ولم يُقبل منه، وإن كان دون قبح الأول، أعني مادحَ نفسه؛ لأن أحدًا لا يبلغ في محبته غيرَه درجةَ محبَّتِه نفسه.

فأما ما يجده الممدوح من المادح، فهو حلاوة الإنصاف، وتأدية الحق، وسماعُ الكلام الطيب في المحبوب الموافق للإرادة.

(٤٢)

مسألة إرادية وخلقية ولغوية

ما سبب ذم الناسِ البخلَ مع غلبة البخل عليهم؟

وما سبب مدحهم الجودَ مع قلة ذلك فيهم؟

وهل الجود والبخل طبيعيان أو مكسوبان؟

وهل بين البخيل، واللئيم(١)، والشَّحيح(٢)، والمَنُوع(٣)، والنَّذْل، والوَتِح(٤)، والمَسِيك(٥)، والجَعْد(٦)، والكَزّ(٧) - فروق؟

الجواب

[٦٢-أ] قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

أما سبب ذم الناسِ البخلَ فلأنّ البخلَ منعُ الحق من مستحقه على الشروط التي قد تقدم ذكرها، وهو في نفسه أمرٌ مستقبحٌ عند العقل، وليس يمنع من استقباحه غَلَبَتُه عليهم، وهو خلق مذموم، ومرض للنفس مكروه، وكما لا يمنعهم ذمُّ أمراض البدنِ وإن كانت موجودةً لهم، كذلك لا يُمنع ذمُّ أمراض النَّفْس وإن كانت غالبةً عليهم، على [أن] الإنسان في أكثر الأمر يذم هذا العارضَ للنفس من البخل ولا يعترف أنه

(١) في اللسان: «اللئيم: الدنيء الأصل الشحيح النفس».

(٢) قال أبو هلال في الفروق ص ١٤٤: «الفرق بين الشح والبخل: أن الشح: الحرص على منع الخير، ويقال: زند شحاح: إذا لم يور نارًا وإن أشح عليه بالقدح، كأنه حريص على منع ذلك. والبخل: منع الحق، فلا يقال لمن يؤدي حقوق الله تعالى بخيل».

(٣) في اللسان: «ورجل منوع و مانع ومناع: ضنين ممسك».

(٤) في اللسان: «رجل وتح -بكسر التاء- أي خسيس، وأوتح فلان عطيته: أي أقلها».

(٥) في اللسان: «ورجل مسيك ومسكة: أي بخيل، والمسيك: البخيل، وكذلك المسك -بضم الميم والسين- وفي حديث هند بنت عتبة: إن أبا سفيان رجل مسيك، أي بخيل يمسك ما في يديه لا يعطيه أحدًا».

(٦) في اللسان: «يقال رجل جعد، وجعد اليدين، وجعد الأنامل: إذا كان بخيلًا لئيمًا لا يبض حجره».

(٧) في اللسان: «رجل كز،و كز اليدين: أي بخيل».

موجودٌ فيه إلَّا إذا كان مُنْصفًا من نفسه، عارفًا بما لها و[ما] عليها، فقد سمعتُ جماعة من الأصدقاء يذمّون أنفسهم بأمور، ويشكون أنهم في جهد من مداواتها، وحرصٍ على إزالتها، وأَنَّ العادة السيئةَ قد أفسدت عليهم كثيرًا من أخلاقهم.

وأمَّا سبب مدحهم الجود، فلأن الجودَ في نفسه أمرٌ حسنٌ محبوب، وقد مر حدّه فيما مضى، وهو في النَّفْس كالصحة في البدن، فالناس يؤثرونه، ويمدحونه وُجِدَ لهم أم لم يوجد.

وأمَّا قولك: هل الجود والبخل طبيعيان أم مكسوبان؟ فإن الأخلاقَ بأجمعها ليست طبيعيةً، ولو كانت كذلك لما عالجناها، ولا أُمرنا بإصلاحها، ولا طمعنا في نقلها وإِزالتها إذا كانت قبيحة، ولكانت بمنزلة الحرارة والإضاءة في النار، وبمنزلة الثقل والارجحنان في الأرض، فإن أحدًا لا يروم معالجة هذه الطبائع، ولا إزالتَها ونقلَها، ولكنا نقول: إنها -وإن لم تكن طبيعية- فإنها بسوء العادة، أو بحسنِها تصير قريبةً من الطبيعة في صعوبة العلاج [٦٢-ب] وإزالةِ الصورة من النفس.

ولسنا نسميها خلُقًا إلَّا بعد أن تصير هيئةً للنفس يصدر أبدًا عنها فعلٌ واحدٌ بلا روية، فأما قبل ذلك فلا تسمى خلقًا، ولا يقال: فلان بخيل، ولا جواد إلَّا إذا كان ذلك دأبه.

فأما الطفل والناشئ فقد يكون مستعدًّا بمزاج خاص له نحو قبول خلق بعينه لكنه يؤدَّب ويُعوَّد الأفعالَ الجميلةَ؛ لتصيرَ صورةً لنفسه، وهيئةً لها يصدر عنها -أبدًا- ذلك الفعلُ المحمود، كما يكون مستعدًّا لقبول مرض بعينه فيعالج بالأغذية والأدوية إلى أن ينقل من ذلك الاستعدادِ إلى ضده بتبديل المزاج إلى أن يصحّ، ولا يَقبل ذلك المرض.

* * *

وأمَّا قولك: هل بين الألفاظ التي عددتها فروق، فلعمري إن بينها فروقًا:

أما البخيل واللئيم، فقد فرقنا بينهما فيما تقدم من أن اللؤمَ أعمُّ من البخل؛ لأن كلَّ لئيم بخيلٌ، وليس كلُّ بخيلٍ لئيمًا، واللؤم لا يختص بالمال والأعراض حسب، بل يكون في النَّسب والهمّة، والبخل خاص بالأخذ والإعطاء.

وأمَّا المسيك، والمنوع فاشتقاقهما يدل على معناهما.

وأمَّا الجعد والكزّ، فلفظتان مستعارتان مأخوذتان من الجمادات.

وأمَّا النذل والوَتِحُ، فاسما مبالغة في الذم، وكل واحد أبلغُ من الآخر، والنذالة أبلغ من القلة والوَتَاحَة، وفي مثل للعامة: فلان مقدد العرس وذكره بعينه أرسططاليس. ودلني على أن تلك اللغةَ وافقت هذه اللغةَ في هذا المثل، أو أخذه قوم عن قوم. وهذا قد تجاوز البخلَ الذي هو منع الحق أهلَه على الشروط وانحط إلى [٦٣-أ] غاية في معاملة نفسه أكثر من غاية البخيل في معاملة غيره.

(٤٣)

مسألة إرادية وخلقية

وعلى ذم الناسِ البخلَ و[مدحهم] الجودَ، ما سبب اجتماعهم على استشناع الغدر، واستحسان الوفاءِ، مع غلبة القدر وقلة الوفاء؟

وهل هما عرضان في أهل الجوهر، أم مصطلح عليهما في العادة؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

سبب استحسان الناسِ الوفاءَ حسنُه في العقل، وذلك أن الناسَ لما كانوا مدنيين بالطبع اضطروا إلى أمور يتعاقدون على لزومها، لتصيرَ بالمعاونة أسبابًا لتمام أغراض أخر.

وقد تكون هذه الأمور في الدين والسيرة [و] في المودة والمعاملة، وفي الملك والغلبة، وبالجملة في كل ما يُحتاج فيه إلى التمدن، وما يتم بالمعاونات فتُقدَّمُ لها

أسباب تعقِد بينهم حالًا يراعونها أبدًا في تمام ذلك الأمر، فإذا ثبت عليها قوم، ولزموها تمّت أغراضهم، وإذا زالوا عنها، وخاس[1] بعضهم ببعض فيها انتقصت عليهم الأغراض، وانتقصت عن بلوغ التمامات.

وبحسب الأمر المقصودِ بالتمام يكون حُسْنُ الوفاء وقبحُ الغدر، فإن كان الأمر شريفًا كريمًا عامَّ النفع استُشنِع الغدر فيه، واستُحسِن الوفاء، وبالضد.

(٤٤)

مسألة في مبادئ العادات

ما مبدأ العادات المختلفة من هذه الأمم المتباعدة؛ فإن العادةَ مشتقةٌ من عاد يعود، واعتاد يعتاد[2]، فكيف فزِع النَّاس إلى أوائلها، وجروا [٦٣-ب] عليها؟

وما هذا الباعث الذي رتب كلَّ قوم في الزي، وفي الحلية، وفي العبارة، والحركة، على حدود لا يتعدَّونها، وأقطار لا يتخطَّونها؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

لعمري إن العادةَ من عاد يعود، فأما السؤال عن مبادئ العادات، وكيف نَزَعَ النَّاس إلى أوائلها؟ وما كانت تلك الأوائل؟ ومن سبق إليها ورتَّبها لكل قوم في الزي؟ فأمر لا أضمن لك الوفاء به، ولو ضمنه ضامن لي لما رغبت فيه، ولا عددته علمًا، ولا كان فيه طائل[3].

(١) في اللسان: «خاس فلان بوعده يخيس: إذا أخلف، وخاس بعهده: إذا غدر ونكث».

(٢) راجع الإمتاع والمؤانسة ٣/ ١٣٢- ١٣٣.

(٣) موضوع هذه المسألة لو عبرنا عنه بالتعبير الحديث لقلنا: ما منشأ العرف؟ وكيف يبدأ أول أمره؟ ثم يتكرر في قوم فيكون عرفًا لهم، كعرفهم في الأزياء وطريقة المأكل والمشرب والتحية ونحو ذلك.

وهو سؤال دقيق يحتاج إلى تفكير طويل، والحديث فيه من صميم علم الاجتماع وفيه كل فائدة، وإن زعم مسكويه أنه ليس من العلم في شيء وأنه لا طائل فيه!

(٤٥)

مسألة طبيعية

لِمَ لَمْ يرجع الإنسان، بعدما شاخ وخَرِفَ، كهلًا، ثم شابًّا غريرًا، ثم غلامًا صبيًّا، ثم طفلًا كما نشأ؟

وعلام يدل هذا النظم؟ وإلى أي شيء يشير هذا الحكم؟

الجواب

ليست الشيخوخة والهرم نهايةَ نُشوءِ الإنسان، ولا غايةَ الحركة الطبيعية، أعني النامية، فتروم - أيّدك الله- أن يعود الشيخ في مسالكها إلى المبدأ الذي تحرك منه، بل ينبغي أن تعلم أن غايةَ النشوء والحركةِ إنما هي عند منتهى الشباب ثم حينئذ يقف، وذلك زمانَ التكهّل، ثم ينحط، وذلك زمانَ الشيخوخة؛ وذلك أن الحرارةَ الغريزيةَ التي في الأجسام المركبةِ من الطبائع الأربع ما دامت في زيادة وقتها فهي تنشئ الجسم الذي هي فيه بأن تجتذب إليه الرطوبات الملائمةَ بدلَ ما يتحلل منها فتكون غذاءً له، ثم تبقي بقية [٦٤-أ] جذبها[١] فضل القوة - فاضلة عن قدر الغذاء الذي عوض من المتحلل، فزادتها في مساحة الجسم، ومددت بها أقطاره، فإذا تناهت القوة وقفت فلم تزد في الأقطار شيئًا، بل غايتها حينئذ أن تحفظ على ذلك الجسم أقطاره ومقداره، بأن تغذيه أعني أن تجتذب من الرطوبات مقدار ما يسري في الجسم عوضًا عما تحلل بلا زيادة تنصرف إلى التزييد والتمديد.

ثم إن الحرارة تضعف قليلًا، وتأخذ في النقصان بعد أن تقف وقفة في زمان التَّكَهُّل، فيبتدئ البدن في النقص، ويصير الإنسان إلى الانحطاط عن تلك الحركة الأولى، فلا يزال الغذاء ينقص عن مقدار الحاجة، فلا يفي ما يعتاض من الرطوبة بما تحلل منها،

(١) في الأصل: «جذبتها».

فهو كذلك إلى أن يهرم، ويبلغ إلى الانحلال الذي هو مقابل التركيب الذي بدأ منه، وهو الموت الصحيح الطبيعي.

وهذه سبيل كل حركة قهرية في أنها تبتدئ بتزيد، ثم تنتهي إلى غاية، ثم تقف وقفة، ثم تنحط.

ولما كان مزاج الإنسان وكل مركب من الطبائع المتضادة إنما كان بجامع جمعها، وقاهر قهرها حتى ألّفها مع تضادها ونفور بعضها من بعض - صارت حركتها قهرية، ومن شأن الحركة القهرية ما ذكرت من أمرها إذا لم يُتبِعْهَا القاهر أبدًا، بقهر بعد قهر. فوجب في حركة النشوء ما وجب في كل حركة من جنسها، ولم يعد الشيخ كهلًا، ثم شابًّا، ثم طفلًا؛ لأن الحركة لم تقع على هذا النظام، ولا الشيخوخة هي غاية الحركة، بل هي غاية الضعف، ونظير الطفولة.

ووسط زمان الإنسان الذي بين الطفولة والشيخوخة هو غايته، ثم العود في الانحطاط والحركة يكون على سبيل ما بدأ. [٦٤-ب].

(٤٦)

مسألة إرادية

ما الذي يجده الإنسان في تشبيه الشيء بالشيء حتى يخطر لك المعنى على قلبه، ويلهج بذكره في قوافيه ونثره؟

ولِمَ إذا لم يكن التشبيه واقعًا، والمعنى فيه بارعًا - أورث الصدود، ومنع الاستحسان؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

الذي يجده الإنسان من ذلك هو السرور بصدق التخيل، وحسن انتزاع الصور

من المواد حتى تآحدت الصورة بعد أن كثّرتها المادة. وذلك أن تشبيه الخَوْخَة بالْحِمِّصة هو انتزاع الشكل الذي وجد في مادتيهما وملاحظتهما شيئًا واحدًا، وإن اختلفت به المواد في الكبر والصغر، والرطوبة واليبوسة، واللون، والمذاق، وغيرها من الأعراض.

والتفطن لذلك، وتجريد الصُّور من المواد، وردّ بعضها إلى بعض من خاص فعل النفس، فالسُّرورُ به سرور نفساني، فلذلك يلهج به كما يلهج بما يظفر إذا كان طبيعيًّا، بل هذا أشرف وأفضل.

(٤٧)

مسألة في الرؤيا

ما السبب في صحة بعض الرؤى وفساد بعضها؟

ولِمَ لَمْ تصح الرؤى كلها، أو لِمَ لَمْ تفسد كلها؟

وعلام يدل تَرَجُّحُها بين هذين الطرفين؟ فلعل في ذلك سرًّا يظهر بالامتحان.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

قد صح وثبت من المباحث الفلسفية أن النَّفْس أعلى من الزمان، وأن أفعالها غير [٦٥-أ] متعلقة بشيء من الزَّمان، ولا محتاجة إليه؛ إذ الزمان تابع للحركة، والحركة خاصة بالطبيعة، وإذا كان ذلك كذلك، فالأشياء كلها حاضرة في النَّفْس سواء الماضي والمستقبل منها، فهي تراها بعين واحدة، والنوم إنما هو تعطيل النَّفْس بعض آلاتها إجمامًا لها -أعني بالآلات الحواس- وهي إذا عطلت هذه الحواس بقيت لها أفعال أخر ذاتية خاصة بها من الحركة التي تسمى رؤية وجولانًا نفسانيًّا. وهذه الحركة التي لها في ذاتها تكون لها بحسب حالين: إما إلهيًّا وهو نظرها في أفقها الأعلى، وإما

طبيعيًّا وهو نظرها في أفقها الأدنى.

وكما أنها إذا كانت مستيقظة ترى بحاسة العين الشيءَ مرة رؤية جلية، ومرة رؤية خفية بحسب القوة الباصرة من الحدة والكلال، وبحسب الشيء المنظور إليه في اعتدال المسافة، وبحسب الأشياءِ الحائلة بينها وبينه من الرقة والكثافة. وهذه أحوال لا يستوي فيها النظر، بل ربما نظر الناظر بحسب واحدة من هذه العوارض إلى حيوان فظنه جمادًا، وربما ظنه سبعًا وهو إنسان، وربما ظنه زيدًا وهو عمرو، فإذا زالت تلك الموانع، وارتفعت العوائق أبصرها بصرًا تامًّا -كذلك حالها إذا كانت نائمة؛ أي غير مستعملة آلة الحس إنما ترى من الشيء ما يحصل من الرسم الأول -أعني الجنس العالي الشامل للأشياء التي هو عام لها- ثم لا يزال يتخلص لها بصورة بعد صورة، حتى تراه صريحًا بيِّنًا، فإن اتفق أن ترى من الشيء رسمه احتيج فيما تراه إلى تأويل وعبارة، وإنْ رأته مكشوفًا مصرحًا كانت الرؤيا غير محتاجة إلى التفسير، بل يكون الشيء [٦٥-ب] بعينه الذي رأته في النوم هو الذي ستراه في اليقظة.

وهذا هو القسم الذي لها بحسب نظرها السريع الشريف الذي من أفقها الأعلى، وبه تكون الإنذارات والرؤيا الصادقة التي هي جزء من النبوة.

فأمَّا القسم الآخر لها بحسب نظرها الأدون من أفقها الأسفل، فإنها تتصفح الأشياء المخزونة عندها من الصور الحسية التي إنما استقتها من المبصرات والمسموعات بالحواس وهي منْثُورة لا نِظام لها، ولا فيها إنذار بشيء، وربَّما رَكَّبَت هذه الصور تركيبًا عَبَثِيًّا كما يفعله الإنسان السَّاهي أو العابث من أفعال لا يقصد بها غرضًا كالوَلَع بالأطراف، وبما يليها من الأشياء ولا فائدة له فيها. وهذه الرؤى لا تتأول، وإنما هي الأَضْغَاثُ(١) التي سمعت بها.

---

(١) في اللسان: «والضِغث: الحلم الذي لا تأويل له ولا خير فيه، والجمع أضغاث؛ وفي التنزيل العزيز: ﴿قَالُوٓاْ أَضۡغَٰثُ أَحۡلَٰمٖۖ﴾ [يوسف: ٤٤] أي رؤياك أخلاط ليست برؤيا بينة...».

(٤٨)

مسألة

ما الرؤيا فقد جَلَّ الخَطْبُ فيها، وهي جزء من أجزاء النُّبوة، وما الذي يَرَى ما يُرى؟ وما الذي يُرى ما يُرَى؟ النَّفْس أم الطبيعة أم الإنسان؟

وأكره أن أترقى إلى البحث عن النفس، وتحقيق شأنها، وما قال الأوّلون والآخرون فيها.

وإذا كان هذا معجزًا، وعن الطَّاقة بَارِزًا، فما ظنّك بالبحث عن العقل، وأُفُقُهُ أعْلى، وعالَمُه أشرف، وآثارُه ألطف، وميزانُه أشد اتصالًا، وبرهانُه أبعد مجالًا، وشُعَاعُه أقوى سلطانًا، وفوائدُهُ أكثرُ عيانًا.

الجواب

إِنَّ النَّفْس ترى عند غيبة المَرْئِيَّات ما تراه في حضورها، وذلك [٦٦-أ] بحصول صورها في الحاسّ المشترك.

وهذه حال يجدها الإنسان من نفسه ضرورة لا يُمكنه أن يَدْفَعَنِي عنها، وإلا فمن أين لنا صورة بغداد وخُرَاسان والبلاد التي شاهدناها مرة، ثم منازلُنا بها وصورُ أصدقائنا فيها، وجميعُ ما نتذكره منذ الصِّبا لَوْلَا حُصُولُ هذه الصُّورة في الحاسّ المُشْتَرك؟ سيّما وقد تبيَّن بيانًا لا رَيْبَ فيه أن البصر وسائر الحواس إنما هي انفعالات من المحسوسات، واستحالات إليها، وهذه الاستحالة لا تثبت بَعْدَ زَوال المحسوس المُخَيّل، فلولا هذا الحاسّ المشترك العام الذي تَثْبُتُ فيه صور المحسوسات ولا تزول، لكنا إذا أَبْصَرْنَا شيئًا أو سمعناه ثم زال عن بصرنا وسمعنا زالت عنَّا صورته أَلبتة حتى لا يمكننا أن نعرف صورته إلَّا إذا وقعت

أبصارُنا وأسماعنا عليه ثانيًا، ولكنا أيضًا مع إبصارنا له ثانيًا وثالثًا لا نعلم أنّه الأوّل، وكذلك المسموعات.

ولولا أننا نَسْتَثْبِتُ صُورة المحسوسات أَوَّلًا أَوَّلًا في هذه القوة -أعني الحاسّ العام المشترك- لكنا لا نستفيد بالقراءة، ورؤية الرَّقص، والحركات كلّها التي تنتهي مع آنَاتِ الزَّمان شيئًا ألبتة؛ لأنَّ البصر مُسْتَحِيلٌ بقراءَة الحرف بعد الحرف، وبالحركة بعد الحركة، فلا تثبت الحالة الأولى من استحالتها، ولو ثبتت الأولى لما حصلت الثانية، لكن الأمر بالضّد في وجودنا هذه الصُّورَ بعد مفارقتها كأنها نُصْب عيوننا، تراها[1] النفس.

وهذه الرؤية التي تُسمَّى تذكُّرًا في اليقظة هي بعينها تسمَّى في النوم رؤيا، ولكن هناك حال أخرى زائدةٌ على حال اليقظة؛ لأنَّ قُوَى النَّفْس عند تعطيل الحواس تَتَوفَّرُ على الرؤية فترى أيضًا الأشياء الآتية في الزمان المستقبل: إما رؤية [٦٦-ب] جَلِيَّة، وإما رؤية خفية كالرسم.

واشتقاق هذه الألفاظ يدلك - أيها الشيخ اللغوي أيدك الله- أن المعنى فيها واحد؛ لأن الرُّؤْيَةَ، والرَّوِيّةَ، والرؤْيَا -وإن اختلفت بالحركات- فهي متفقة بالحروف، وكذلك إذا قلت: رأى فلان، وارتأى وروّى، فهذه صورة الأسماء المشتقة، وأنت تعرف أحكامها لدُرْبَتِك بها.

وكذلك الحال في أَبْصَرَ، واسْتَبْصَرَ، وفي البَصَرِ، والبَصِيرَة.

فأما لفظة النَّظَر فإنها استعملت بعينها في الأمرين جميعًا من غير زيادة ولا نقصان، فقيل لما كان بالحس: نظر، ولما كان بالعقل[2]: نظر، من غير تغيير لحركة ولا تبديل لحرف.

(١) في الأصل: «تراه».

(٢) في الأصل: «بالفعل».

فقد تبين ما الرّؤيا، وما الذي يَرَى، وما الذي يُرَى:

أما الرؤيا فهي ملاحظة النَّفْس صُوَرَ الأشياءِ مجردة من موادها عند النوم.

وأمَّا الذي يَرى فالنفس بالآلة التي وصفناها.

وأمَّا الذي يُرَى فالصورة المجردة.

وقد مر في المسألة المتقدمة كيف يكون بعض المنام صادقًا، وبعضه كاذبًا، وبعضه إنذارًا، وبعضه أحلامًا، وبعضه أضغاثًا، ولكن بغاية الإيجاز؛ لأنّا لو شرحنا هذه المواضع لاحتجنا إلى تصنيف عدة كتب نُقَرِّرُ فيها الأصولَ، ونُلَخِّصُ بعدها الحروف، ولكن الشرط سبق بغير هذا، وسُرْعَةُ فَهْمِك -أَمتع الله بك- وقَبُولك لما يُشَارُ به- يقتضي ما رأيناه، وَوَأَيْنَاه[1].

(٤٩)

مسألة إرادية وخلقية

[٦٧-أ] ما السبب في تصافي شخصين لا تشابُه بينهما في الصّورة، ولا تَشَاكُلَ عندهما في الخِلْقَة، ولا تجاور بينهما في الدار، كواحد مِن فَرْغَانَة[2] وآخر من تَاهَرْت[3]، وهذا طويلٌ قويم، وهذا قصيرٌ دَميم، وهذا شَخْتٌ[4] عَجْف[5] وهذا

(١) في اللسان: «الوأي: الوعد الذي يوثقه الرجل على نفسه ويعزم على الوفاء به».

(٢) مدينة وكورة واسعة بما وراء النهر، متاخمة لبلاد تركستان، راجع معجم البلدان ٣/ ٨٧٨- ٨٧٩.

(٣) اسم لمدينتين متقابلتين بأقصى المغرب، يقال لإحداهما: تاهرت القديمة، وللأخرى تاهرت المحدثة، راجع معجم البلدان ١/ ٨١٣.

(٤) في اللسان: «الشخت: النحيف الجسم الدقيقه».

(٥) في اللسان: «العجف: غلظ العظام وعراؤها من اللحم».

عِلْجٌ[١] جِلْف[٢]، وهذا أَزَبّ[٣] أَشْعَر[٤]، وهذا أَمْعَرُ[٥] أَزْعَر[٦]، وهذا أَعْيَا مِنْ بَاقِل، وهذا أبلغ من سَحْبَان بن وَائِل، وهذا أَجْودُ من السحاب إذا سحَّ بِوَدْق[٧] بعد بَرْق، وهذا أبخل من كلب على عَرْق، إذا ظفر بعَرْق[٨] وبينهما من الخِلَاف والاختلاف ما يُعَجِّب الناظر إليهما، والفاحص عن أمرهما.

وعلى ذِكر الخلاف والاختلاف، ما الخلاف والاختلاف؟ وما الإِلْف والائتِلاف؟

نعم، ثم لا تراهما إلَّا مُتَمازِجَيْن في الأخذ والإعطاء، والصِّدق والوفاء، والعَقْد والوَلاء، والنَّقص والنَّماء، بغير نِحْلَةٍ عامّة، ولا مقالة ضَامَّة، ولا حالِ جامعة، ولا طبيعةٍ مُضَارِعَة.

ثم هذا التَّصَافِي ليس يَخْتَصُّ ذَكَرًا وذَكَرًا دون ذكر وأنثى، ودون أنثى وأنثى.

وإذا تَنَفَّسَ الاعْتِبَارُ أَدَّى إلى طُرق مختلفة: منها أن التَّصافي قد يمتدّ، وقد ينقطع، ففيما يمتد ما يبلغ آخِر الدهر، وفيما ينقطع ما لا يثبت إلَّا شهرًا، أو أقلَّ من شهر.

ومِن أعجبِ ما يَنْبَع منه العداوة، والشّحْناء، والحسد، والبغضاء، حتى كأنَّ ذلك التصافيَ كان عينَ التَّنَافِي، وحتى يُفْضِيَ إلى عظائم الأمور، وإلى غرائِب الشُّرور، وإلى ما يفنَى التَّالِدُ والطَّارِف، ويأتي على البقيةِ المرجوّةِ.

وربما [٦٧-ب] سَرتِ العداوةُ في الأولاد كأنها بعضُ الإرْثِ، وربما زادت على ما كانت بين الآباء.

---

(١) في اللسان: العلج: الرجل الشديد الغليظ».

(٢) في اللسان: «قولهم أعرابي جلف: أي جاف، وأصله من أجلاف الشاة، وهي المسلوخة بلا رأس ولا قوائم ولا بطن. قال أبو عبيدة: أصل الجلف: الدن الفارغ. قال: والمسلوخ إذا أخرج جوفه جلف أيضًا، وفي الحديث :»فجاءه رجل جلف» الجلف: الأحمق، أصله من الشاة المسلوخة والدن، شبه الأحمق بهما لضعف عقله».

(٣) في اللسان: «الزبب: مصدر الأزب، وهو كثرة شعر الذراعين والحاجبين والعينين».

(٤) في اللسان: «ورجل أشعر: كثير شعر الرأس والجسد، طويله».

(٥) في اللسان: «الأمعر: القليل الشعر».

(٦) في القاموس: «زعر الشعر كفرح فهو زعر وأزعر: قل وتفرق».

(٧) الودق: المطر.

(٨) في اللسان: «العرق بالسكون: العظم إذا أخذ عنه معظم اللحم».

وهذا باب عسر، وللتعجب فيه مَجَال ومَوْقِع، والعلل فيه مخبوءة.

وقَلَّما تُصيبُ في زمانِكَ هذا ذِهْنًا يُولَعُ بالبحث عن غامِضِه، ويلهجُ بالمسألةِ عن مُشْكِلِه.

وَلَيْتَهُمْ إذْ زَهِدُوا في هذه الحِكَمِ لم يَقْذِفُوا الخائضين فيها، والمُنَقِّبِينَ عنها بالتُّهَم!

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

سببُ الصَّداقاتِ بين النَّاس ينقسِم أولًا إلى قسمين عَالِيَين، وهما أسباب الذّاتِي، والعَرَضي.

ثم ينقسم كل واحد منهما إلى أقسام، وبحسب أقسام المودات تنقسم أيضًا أسباب العداواتِ.

وإذا عُرِفَ أحدُ المتقابلين عُرِفَ مُقَابِله الآخر؛ لأنَّ أقسامَه كأقسامه.

أما السبب الذاتي من أسباب التّصافِي فهو السّببُ الذي لا يستحيل، ويَبْقَى ببقاءِ الشخصين، وهو نِسْبَةٌ بين الجوهرين، إمَّا مِن المِزاج الخاصّ العناصر، وإمَّا مِن النَّفْس والطّبيعة.

فأما المزاج فقد يوجد بين الإنسانين، وبين البهيمتين؛ فإنَّ تَشَاكُلَ الأمزجة يؤلِّفُ ويجذب أحدَ المتشاكلين بها إلى الآخر من غير قصد ولا رويَّة ولا اختيار، كما تجد ذلك في كثير من أنواع البهائم والطير والحشرات.

وكذلك تجد بين الأمزجة المتباعدة عداوات ومنافرات من غير قصد ولا روية ولا اختيار، وإذا تصفحت ذلك وجدته أكثر من أن يُحصى.

وإن ارتقيْتَ من الأمزجة إلى البسائط من الأمور وجدتَ هذا مستمرًّا أيضًا فيها -أعني المشاكلة والمحبة [٦٨-أ] والمنافرةَ والعداوةَ- فإن بين الماء والنار من

المنافرة والمعادة، وهرب كل واحد منهما من صاحبه لِيَبْعُدَ عنه، ثم ميل كل واحد منهما إلى جنسه، وطلبه لشكله ليتصل به - أمر لا خفاء به على أحد.

فإنْ انضاف إلى ذلك مزاج مناسب بتأليف موافق ظهر السبب وقوي، كما يوجد بين حجر المغناطيس والحديد، وبين حجري الخِلّ، أعني مُحِبّ الخِلِّ، وبَاغِضَ الخِلِّ.

وفي الحيوان من هذا المعنى شيء كثير بيِّن لا يُحتاج إلى تعديده، وإطالة الجواب بذكره.

وإذا كان اتّفاق الجسمين يُوجبُ المودَّة بالجوهر وبالمِزَاج الخاص، فكم بالحري أن يوجبها اتفاق النفسين إذا كان بينهما مناسبة ومشاكلة.

* * *

وأمَّا الأسباب العَرَضِيّة فهي كثيرة، وبعضُها أقوى من بعض:

فأحد أسباب المودَّة العرضية العادةُ والإِلْف.

والثاني الأمر النَّافع أو المظنون به النفع.

والثالث اللّذَّة، والرابع الأمل، والخامس الصناعات والأغراض، والسادس المذاهب والآراء، والسابع العصبيَّات.

ثم طُولُ مكث أحد هذه الأسباب وقِصَرِه عِلَّةُ طول المودات وقصرها.

ومثال النَّافع مودَّاتُ الأتباع أو الخدم وأربابهم، وأصحاب الشّركة والتجارات، وطُلَّاب الأَرباح والمكاسب.

ومثال اللذيذ مودَّةُ الرجل والمرأة، على أن هناك أيضًا مودة النافع، ومودة الآمل، فهو لذلك قوي وثيق، ومودة المتعاشقين والمتعاشرين على المأكول والمشروب والمركوب، وما أشبه ذلك.

وأمَّا مثالُ الرَّجاءِ والأمل فكثير، ولعلّ مودَّة الوالدين للولد فيها [٦٨-ب] شيء

من هذا الضرب؛ لأَنَّه متى زال الأمل، وقوي اليأس انتفيا من الولد، وزالت المودة، وحدث البغض.

فأما مودَّةُ الولَد فالنفع لا غير، ثم يصير مع ذلك أيضًا إلْفًا.

ولست أقول إنَّ الأسباب كلَّها في مودة الوالدين ما ذكرته؛ فإن هناك أسبابًا أُخر طبيعية، ولكن فيها شيءٌ كثير من هذا المعنى.

ومثال الصناعات والأغراض كثيرٌ ظاهرٌ لا يُحتاج إلى ذِكْرِه مع ظهوره.

ومثال النِّحَلِ والعَصَبِيَّات كذلك أيضًا في البيان والظهور.

* * *

وهذه الأقسام محصورة تحت قُوَى النَّفْس البهيمية والغضبيَّة والناطقة.

فما كان منها عن نِسْبَةٍ ومُشَاكَلَة بين النَّفس النَّامية والبهيميَّة كان منه أسباب المودَّة للذيذ أو النافع.

وما كان منها بسبب مُشَاكَلَةٍ بين النَّفْس الغضبيَّة كان منه أسبابُ المودَّة للغلبة كالاجتماع للصّيد والحرب، وسائر العصبيَّات التي تكون فيها قُوَّة الغضب.

وما كان منها عن نسبة ومشاكلة في النَّفْس النَّاطقة كان منه المودَّةُ التي للدِّين والآراء.

وهذه تتركَّبُ وتنفرد، فكلما تركَّبت، وكثُرت الأسباب قَوِيت المودَّة، وكلَّما تفرَّدت ضعفت المودَّة، ويكونُ زمان المُكْثِ بحسب ذلك أيضًا.

وأَقوى الأسباب المفردة العرضية ما كان عن النَّفْس النَّاطقة، ويتلوه ما كان عن النَّفْس الغضبيَّة.

وأنت تَسْتَقْرِئُ ذلك وتتبيَّنُه لئلَّا يطول الجواب فيخرج عن الشرط الأوّل من تحري الإيجاز.

وجميعُها يزول بزوال أسبابها، وليس منها شيء ثابت لا يزول [٦٩-أ] إلَّا الجوهري الذاتي إمَّا نفسًا وإمَّا طبيعة.

(٥٠)

مسألة

ما العلم؟ وما حده وطبيعته؟

فقد رأيت أصحابَه يَتَنَاهَبُون الكلام فيه، حتى قال قوم: هو معرفة الشيء على ما هو به.

وقال آخرون: هو اعتقاد الشيء على ما هو به(١).

وقال قائلون: هو إثبات الشيء على ما هو به.

فقيل لصاحب القول الأول: لو كان حدّ العلم معرفة الشيء على ما هو به لكان حدُّ المعرفة علم الشيء على ما هو به، والحاجةُ إلى تحديد المعرفة كالحاجة إلى حَدِّ العلم.

وهذا جواب فيه سهو وإيهام.

وقيل لصاحب القول الثاني: إن كان حدّ العلمِ اعتقاد الشيء على ما هو به فبيّن أنَّ

(١) قال الباقلاني المتوفى سنة ٤٠٣ هـ في كتاب التمهيد ص ٣٤: «فإن قال قائل: ما حد العلم عندكم؟ قلنا: حده أنه معرفة المعلوم على ما هو به. والدليل على ذلك أن هذا الحد يحصره على معناه، ولا يدخل فيه ما ليس منه، ولا يخرج منه شيئًا هو منه. والحد إذا أحاط بالمحدود على هذه السبيل وجب أن يكون حدًّا ثابتًا صحيحًا؛ فكل ما حد به العلم وغيره، وكانت حاله في حصر المحدود، وتمييزه من غيره، وإحاطته به حال ما حددنا به العلم - وجب الاعتراف بصحته. وقد ثبت أن كل علم تعلق بمعلوم فإنه معرفة له؛ وكل معرفة لمعلوم فإنها علم به؛ فوجب توثيق الحد الذي حددنا به العلم وجعلناه تفسيرًا لمعنى وصفه بأنه علم.
فإن قال قائل: فلم رغبتم عن القول بأنه معرفة الشيء على ما هو به إلى القول بأنه معرفة المعلوم على ما هو به؟ قيل لِمَا قام من الدليل على أن المعلوم يكون شيئًا وما ليس بشيء، ولأن المعدوم معلوم وليس بشيء ولا موجود؛ فلو قلنا: حدّه أنه معرفة الشيء على ما هو به لخرج العلم بما ليس بشيء من المعلومات المعدودات عن أن يكون علمًا، وذلك مفسد له؛ فوجب صحة ما قلناه».

كَوْنَ الشيء على ما هو به سَبَقَ الاعتقادَ، ثم اعتُقِدَ، والاعتقادُ سبَقَ كوْنَ الشيء على ما هو به؛ فإنَّ ما هو به هو المبحوث عنه، ومن أجله وُضِعَ العِيَارُ، ولزم الاعتبار.

فقال المجيب مواصلًا لكلامه الأول:

هو اعتقاد الشيء على ما هو به مع سكون النَّفْس، وثَلَجِ الصَّدْرِ.

فقيل له: إن الاعتقاد افْتِعَالٌ من العَقْد، يقال: عقَدَ واعتقد، والكلام عَقْد، والتاء عَرَضَ لِغَرَضٍ لَيْسَ من سُوسِ الكلمة؛ فإذن هو فعل مضاف إلى العاقد الذي له عُقِد، والمُعْتَقِدِ الذي له اعتقاد، والمسألة لم تقع عن فعل، وإنما وقعت عن العلم الذي له قِوَام بنفسه، وانفصالٌ من العالم، ألا ترى أن له اتصالًا به، فهب أنَّك تحدُّه باعتقاد الإنسان الشيء ما دام متصلًا به، فما حقيقته [٦٩-ب] من قبل ولمّا يتصل به؟

وهذا جواب المعتزلة، ولهم التَّشْقيقُ والتَّمْطِيطُ والدَّعْوَى، والإَعْرَابُ(١)، والعصبيَّة والتَّشَيُّع.

وقيل لصاحب هذا الجواب: لو كان العلم اعتقاد الشيء على ما هو به لكان الله معتقدًا للشيء على ما هو به؛ لأنه عالم.

فقال: إن الله -تعالى ذكره- لا عِلْمَ له؛ لأنه عالم بذاته، كما هو قادر بذاته حيّ بذاته.

فقيل له: إنَّك لم تُمَانَع في هذه الحاشية فلا تَتَوَارَ عن السهم، إن كان حدُّ العِلْم اعتقاد الشيء على ما هو به فحدُّ العَالِم أنه معتقد للشيء على ما هو به. وسَيُؤْنَفُ النَّظَرُ: هل له علم أم ليس له علم؟ فراغ هكذا وهكذا.

وقيل لصاحب القول الثالث: إثْبَاتُ الشيء عبارة مقصورة على إضافة فعل إلى الفاعل، والفعل هو الإثبات، والفاعل هو المثبت، وباب العلم، والجهل، والفطنة،

---

(١) الإعراب: البيان والفصاحة.

والعقل، والنُّهي، والدرك - ليس من الأفعال المحضة، وإن كانت مُضَارِعَةً لها كمضارعة طال، ومات، ونشأ، وشاخ، واسْتَعَرَ، وباخَ[1].

وهذا البحث متوجه إلى صاحب القول الرابع، أعني في قوله: حد العلم إدراك الشيء على ما هو به.

وينبغي أن تَعْلَمَ أن الغَرَضَ من حدِّ الشيء هو تحصيلُ ذاته مُعَرَّاةً من كل شائبة، خالصةً من كل مُقْذِيَة بلفظ مقصور عليها، وعبارة مصوغة لها، وما دامت عين الشيء ثابتة في النفس، ماثلة بين يَدَي العقل فلابد للمَنْطِق من أن يلْحَق منها الحقيقة، أو يُدْرِكَ أخصَّ الخاصَّة.

الجواب

قال أبو علي مسكويه –رحمه الله:

[٧٠-أ] أما الأجوبة المحكية، والاعتراضاتُ عليها، فأنا مُعْرِضٌ عن جميعها؛ إذ كان هؤلاءِ القوم الذين حُكِيَ عنهم ما حكى لا يعرفون صناعة التحديد، وهي صناعة صعبة تحتاج إلى علم واسع بالمنطق، ودُرْبَةٍ –مع ذلك– كثيرة.

وغاية ما عند هؤلاء القوم في التَّحديد إبدال اسم مكان اسم، بل ربما كان اسمُ الشيء أوضحَ من الحدِّ الذي يضعونه له.

وهذه سبيلُهم في جميع ما يَتَكلَّفُونَه إلَّا ما كان مأخوذًا من المتقدمين، ومنقولًا عنهم نقلًا صحيحًا كحدِّ الجسم والعرض وما أشبههما. فأما ما تكلفوه من الحدود فهو بالْهَذَيَانِ أشبه.

وأقول: إنَّ الحدَّ مأخوذ من جنس الشيء المحدود القريب منه، وفُصُولِه الذاتية المُقَوِّمَةِ له، المميزة إياه عن غيره.

(١) في اللسان: «باخت النار والحرب تبوخ بوخًا وبوخانًا: سكنت وفترت، وكذلك الحر والغضب والحمى».

فكل ما لم يوجد له جنسٌ، ولا فصولٌ مقوِّمَةٌ فإنما يرسم.

والرسم يكون من الخواصّ اللازمة التي هي أشبه بالفصول الذَّاتية، فلذلك ما نحدُّ العلمَ بأنه إدراك صُور الموجودات بما هي موجودات.

ولما كانت الصُّور على ضربين: منها في هيولى ومادة، ومنها مجردة خالية من المواد- صار إدْرَاكُ النَّفْسِ أيضًا على ضربين:

أحدهما بالحواس وهو إدراكها لما كان في مادة.

والآخر بغير الحواس، بل بالعين الباطنة الروحانية التي تقدم الكلام فيها في بعض المسائل المتقدمة.

فاسم العلم خاص بإدراك الصُّور التي في غير مادة.

واسم المعرفة خاصّ بإدراك الصُّور ذوات المواد.

ثم يستعمل هذا مكان هذا للاتساع في اللغة.

* * *

ووجدتُك قد اعترضت على أجوبة من لم ترتض جوابه باعتراضات يجوز أن تَظُنَّ أنها لازمة لجوابنا هذا؛ فلذلك [٧٠-ب] احتجت إلى الكلام عليها، فأقول:

إنَّ من شأن الحدَّ أن ينعكس على المحدود، وذاك أن الاسم والحدّ جميعًا دالّان على شيء واحد، لا فرق بينهما إلَّا في أن الاسم يدل دلالة مجملة، والحدّ يدل دلالة مفصلة، مثال ذلك أن تقول في حدّ الجسم: إنه الطويل العريض العميق، أو تقول: هو ذو الأبعاد الثَّلاثة، ثم تعكسُ ذلك: إنَّ الطويل العريض العميق هو الجسم، أو ذو الأبعاد الثلاثة هو الجسم.

وكذلك تقول في سائر الحدود الصحيحة؛ ولهذا تقول في العلم: إنه إدراك صور الموجودات، وتقول أيضًا: إدراك صور الموجودات هو العلم، فلا يكون بينهما فرق

إلَّا أن العلم يَدُلُّ دلالةَ إجمَال، وحدُّه يدلّ دلالة تفصيل على ما قدمنا ذكرَه وبيانَه.

وإذا بان أنَّ العلم إدراك وتصَوُّر فقد بان أنهما انفعال؛ لأنَّ الصُّور إنما تكون موجودة: إما مجردةً عقلية، وإما مادِّيَّة حسِّيَّة، وإذا أدركَتْهَا النَّفْسُ فإنما تنقلُها إلى ذاتها نقلًا لتنطبع تلك الصُّوَر فيها، وإذا انطبعت فيها تَصَوَّرَت بها.

وهذا مستمر في المحسوس والمعقول.

وإذا بان هذا، فقد بان أنه من باب المضاف؛ لأنَّ الإدراك أثر يقع بالْمُنْفَعِل من الفاعل، وكذلك التَّصَوُّر.

والأشياء التي من باب المضاف لا سبيل إلى وجُودِها منفردة، ولا إلى تحصيل ذواتِها مُعَرَّاةً من كل شَائِبَة كما طالبت خَصْمَكَ به؛ لأنها لا عين لها ثابتة في النَّفْس ماثلة بين يَدَي(١) العقل إلَّا من حيث هي مضافة؛ فالْمَعْلُومُ إذن يتقدَّم العلم تقدُّمًا ذاتيًّا، وكذلك المحسوسُ يتقدَّمُ الحاسَّ بالذات.

والفرق بين التقدُّم الذاتي، والتقدم العرضي والزَّماني بيِّن في غير هذا الموضع [٧١-أ] وإن كانا معًا بالزَّمان، ثم تنتزع النَّفْسُ صُوَرَها وتستثبتها في ذاتها.

فأمَّا ما أَلْزَمْتَهُ في خاصّتك في الله -تعالى عن صفات المخلوقين- فقد عَرَفْتَ مما تقدم من المسائل أنَّا لا نقول فيه -تقدَّس ذكره- إنه عالم بالحقيقة التي نقولها في العالِم مِنَّا، ولا نُطْلِقُ شيئًا من صِفاته بالمعاني التي نطلقها في غيره بوجه من الوجوه، وإنما نَتَّبِعُ الشَّرِيعة، ونَمْتَثِلُ ما تَأْمُرُ به، ونسميه بأَحَبِّ(٢) الأسماء، ونصفُهُ بأعظم الصفات التي نتعارفها نحن معاشر البشر؛ لأنه لا سبيل لنا إلى غير ما نعرفه فيما بيننا، ولا طريق لنا إلَّا ما يستحقه -عزّ وجل- في ذاته؛ لأنا لا نعلم بالحقيقة منه شيئًا إلَّا الإنِّيَّة المحض، حسب.

---

(١) في الأصل: «بين مدو».

(٢) في الأصل: «بأحد».

ثم جميع ما يشار إليه بعقل أو حس فهو مخلوق له.

وإذا كان الأمر كذلك، ووجدنا الشريعة قد رَخَّصَت في أسام وصفات ممدوحة عظيمة بين البشر - ائتمرنا للشرع فأطلقناها من غير أن نرجع بها إلى الحقائق المعروفة من اللغة، والمعاني المحصلة بها.

وهذا موضع قد أَوْمَأْتُ إليه فيما سلف، وأعلمتك وجه الصعوبة فيه. والله الموفِّق والمعين، ولا قوَّة إلَّا به.

(٥١)

مسألة

لِمَ إذا أبصر الإنسان صورةً حسنةً، أو سَمِع نغمة رَخِيمة قال: والله ما رأيت مثل هذا قطّ، ولا سمعتُ مثل هذا قط، وقد عَلِمَ أنه سَمِعَ أَطْيَبَ من ذلك، وأبْصَرَ أَحْسَنَ من ذاك؟ [٧١-ب].

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

أَمَّا بحسب الفقه أو مُقتضى اللّغة فهو غيرُ حانث ولا مخطئ؛ لأن شيئًا لا يماثل شيئًا بالإطلاق، ولا يقال في شيء: هذا مثل هذا إلَّا بتقييد، فيكون مثلَه في جوهر، أو كمّيته، أو كيفيتِه، أو غير ذلك من سائر المقولات، وقد يماثلُه في اثنتين منها[١] وأكثر، فأما في جميعها فمحال.

فهذا وجهُ صحة قول الإنسان: والله ما رأيتُ مثلَه.

فأما من جهةٍ أخرى -وهي جهةٌ طبيعيةٌ- فإنك تعلم أن الحسّ سيالٌ بسيلان محسوسه، فإذا استثبت صورةً، ثم زالت عنه، وحضرت أخرى شغلته وثبتت بدلَ

(١) في الأصل: «في اثنين منهما».

الأخرى، فلا يحصرُ الحس إلَّا ما قد أثَّر فيه دون ما قد زال، وإنما حصلت الأولى في الذِّكر، وفي قوة أخرى، وربما لم يجتمعا، أو لم يحضر الذكرُ، فيكون قول الإنسان على حسب الحاضر، وحضور الذكر أو غيبته.

(٥٢)

مسألة

ما سبب استحسان الصُّورة الحسنة؟

وما هذا الوَلُوعُ الظاهرُ، والنظرُ، والعشقُ الواقع من القلب، والصّبابةُ المتيِّمةُ للنَّفس، والفكرُ الطاردُ للنوم، والخيالُ الماثلُ للإنسان؟

أهذه كلُّها من آثار الطبيعة؟ أم هي من عوارض النفس؟ أم هي من دواعي العقل؟ أم من سهام الروح؟ أم هي خاليةٌ من العِلَلِ جاريةٌ على الهَذَر!

وهل يجوز أن يوجد مثل هذه الأمور الغالبة، والأحوال المؤثرة على وجه العبث، وطريق البَطَل(١)؟ [٧٢-أ].

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

أمَّا سببُ الاستحسانِ لصورةِ الإنسانِ فكمالٌ في الأعضاءِ، وتناسبٌ بين الأجزاء مقبولٌ عند النفس.

وهذا الجوابُ بحسب غرضك من المسألة التي هي مُتوجِّهةٌ نحو الصورة الإنسانية المعشوقة دون غيرها.

وأقول: إنَّ الطبيعة مُقْتَفِيَةٌ أفعالَ النَّفْس وآثارَها، فهي تعطي الهَيُولى والأشياءَ الهَيُولانيَّةَ صُورًا بحسب قبولها، وعلى قدر استعدادها، وتحكي في ذلك فعلَ

(١) في اللسان: «بطل في حديثه بطالة وأبطل: هزل، والاسم البطل».

النَّفْس فيها - أعني في الطبيعة- ولكنَّها هي بسيطةٌ، فتَقْبَلُ من النَّفْس صورًا شريفة تامة، فإذا أرادت أن تنقش الهيولى بتلك الصُّور أعجزت الأمُورَ الهيولانيةَ عن قبولها تامة وافية؛ لقلّة استعدادها، وعدمها القوة الممسكة الضابطة ما تُعطاه من الصور التامة.

وهذا العجز في الهيولى ربما كان كثيرًا، وربما كان يسيرًا، وبحسب قوّتها على قبول الصُّور يكونُ حُسْنُ موقع ما يحصلُ فيها من النفس؛ فإن المادة الموافقة للصُّورة تقبل النَّفْشَ تامًّا صحيحًا مشاكِلًا لما قَبِلَتْهَا الطبيعة من النفس. والمادةُ التي ليست بموافقةٍ تكون على الضِّد. والمثالُ في ذلك أن الطبيعة إنما تعمل من المادةِ عندَ تَجْبِيلِ(١) النَّاسِ في الرَّحِم الفَطَسَ(٢) في الأنفِ، والزُّرْقَةَ في العينين، والصُّهُوبةَ في الشَّعْر(٣)، وبحسب قبولِ الهيولَى الموضوعة لها، لا أنها تقصد الصورَ الناقصةَ، بل تقصد -أبدًا- الأفضلَ، ولكنَّ المادة الرطبة تأبَى إلَّا قبولَ ما يلائمها، وذلك [٧٢- ب] أن الدَّعَجَ في العين(٤)، والشَّمَمَ في الأنفِ(٥) صورٌ تحتاجُ إلى اعتدال المادة بين الرُّطوبة السّيالة، واليبوسة الصلبة، ولا يمكنُ إظهارُها في المادة الرّطبة، كما لا يمكنُ صياغة خاتم من شمع ذائب.

وربما كانت المادةُ حاجزةً عن طريق الكميّة دون الكيفيّةِ فلا تَتِم الخِلْقَةُ على أفْضَل الهيئات. وكذلك الحالُ في شَعْر الرأس، وأهداب العين والحاجب، فإنها لا تَنْتَفِشُ على ما ينبغي إذا كانت ناقصةَ المادةِ، أو غيرَ معتدلةٍ في الكيفيات فتعملُ الطبيعة منها ما يمكنُ وَيَتَأَتَّى، فتجيءُ الصورةُ غيرَ مقبولةٍ عندَ النَّفْسِ؛ لأنها لا تطابقُ ما عندَها من الكمال. فأما

---

(١) في اللسان: «جبل الله الخلق يجبلهم: خلقهم».

(٢) في اللسان: «الفطس: انخفاض قصبة الأنف وانفراشها».

(٣) في اللسان: «الصهوبة: أن يعلو الشعر حمرة وأصوله سود، فإذا دهن خُيِّل إليك أنه أسود».

(٤) الدعج: شدة سواد العين.

(٥) في اللسان: «الشمم في الأنف: ارتفاع القصبة وحسنها، واستواء أعلاها، وانتصاب الأرنبة».

وأنت تتأمَّلُ ذلك من طين الخَتْم فإنه إذا كان ناقصَ الكميةِ غيَّر مقدار الخاتم، أو يابسًا أو رطبًا أو خشِنًا- نقصت صورةُ الخاتم، ولم يقبل النَّقْش على التَّمام والكمال.

فأما المثالُ في المادة الموافقة فهو بالضِّد من هذا المثال؛ فلذلك تَقْبَل ما تعطيها الطبيعةُ على التمام، وتَنْتَقِشُ نقشًا صحيحًا مناسبًا مشاكِلًا لما في النفس، فإذا رأَتْهَا النفسُ سُرَّتْ؛ لأنها موافقةٌ لما عندها مطابقةٌ لما أعطتها الطبيعة.

فكما أن الصناعةَ تَقْتَفي الطبيعة، فإذا صنَع الصانعُ تِمثالًا في مادة موافقة فقبلت منه الصورةُ الطبيعية تامة صحيحة: فرح الصانعُ، وسُرَّ وأُعْجِبَ، وافْتَخَرَ؛ لصدقِ أَثره، وخروج ما في قُوَّته إلى الفعل موافقًا لما في نَفْسِه، ولما عند الطبيعة- فكذلك حالُ الطبيعةِ مع النَّفْسِ؛ لأن نسبةَ [٧٣-أ] الصِّناعة إلى الطبيعة في اقتفائها إياها كنسبة الطبيعة إلى النَّفْس في اقتفائها إياها.

ثم إن من شأن النَّفْس إذا رأت صورة حسنة متناسبةَ الأعضاء في الهيئات والمقادير والألوان وسائر الأحوال، مقبولةً عندها، موافِقةً لما أعطَتْها الطبيعةُ - اشتَاقَتْ إلى الاتحاد بها، فَنَزَعَتْها من المادة، واسْتَثْبَتَتْهَا في ذاتها، وصارت إيَّاها، كما تفعلُ في المعقولات.

وهذا الفعلُ لها بالَّات، له تتحرّكُ، وإليه تشتاقُ، وبه تكمُلُ، إلَّا أنها تشرف بالمعقولات، ولا تَشْرُفُ بالمحسوسات.

فإذا فعلت النَّفْس ذلك، واشتَاقتْ إلى الطبيعيات والأجسام الطبيعية - رامت الطبيعةُ في الأجساد من الاتحاد ما رامتْهُ النفسُ في الصور المجردة، فلا يكون لها سبيلٌ إليه؛ لأن الجسد لا يَتَّصِلُ بالجسد على سبيل الاتحاد، بل على طريق المُمَاسَّة، فتحصلُ حينئذ على الشوق إلى المُمَاسَّة التي هي اتحادٌ جسمانيٌّ بحسب استطاعتها.

وهذا من النَّفْس غلطٌ كبير، وخطأ عظيم؛ لأنها تَنْتَكِسُ من الحال الأشْرَفِ إلى الحال الأَدْوَن، وتتصورُ بصورةٍ طبيعيةٍ منها أخذت، وبها ابتديت، وتفوتها الصورُ الشريفةُ العقلية التي ترتقي بها إلى الرتبة العليا، والسعادة العظمى.

وهذا الذي ذكرتُه هو الأمرُ الذَّاتِيُّ الكليُّ الجاري على وَتِيرَة طبيعية تَحْصُرُها الصِّناعةُ، وتَضْبِطُهَا القوانين.

فأما الاستحسان العَرَضِيّ والجزئيّ - أعني ما يستَحْسِنُهُ شخصٌ ما بحسب مِزَاجٍ ما- فهو أيضًا لأجل نسبة ما، ولكنَّه يصيرُ شخصيًّا، والأمور الشخصية لا نهاية لها [٧٣-ب] فلذلك لا تَنْحصرُ تَحتَ صناعةٍ، ولا لها قانون.

والذي ينبغي أن يُعْلَمَ منها أن كلَّ مِزَاج متباعد من الاعتدال تكونُ له(١) مناسباتٌ نحو أمورٍ خاصةٍ به(٢)، ويخالفُه المزاجُ الذي هو منهُ في الطرفِ الآخر من الاعتدال حتى يستقبِح هذا ما يستحِنُ هذا، وبالضِّدِّ، وكذلك ما تقيدهُ العاداتُ والاستشعارات، وهو موجودٌ في استلذاذ المأكول والمشروب؛ فإن الأمزجة البعيدة من الاعتدال تُناسبُ طُعومًا غريبة، وتستَلِذُّ مِنْهَا طرائف وعجائب. والاستقراء يفيدُك كلَّ عجيبة وطريفة من هذا النحو في الروائح والسَّماع وجميع الحواس.

(٥٣)

مسألة

لِمَ صار الحَصِيفُ(٣) المُتمكِّن، واللّبيبُ المُبَرِّزُ يُشَاوَر فيأتي بالفِلْق(٤) والدّاهية حتى يدع الشَّعْر مَشْقُوقًا، والغيثَ مَرْهُوقًا(٥)، فإذا انفردَ بشأنه، وانتصرَ لنفسِه، وتعقَّب غايةَ منافعِه عاد كسَرَابٍ بِقِيعَةٍ(٦)، لا يُحْلِي ولا يُمِرّ، حتى يفتضح عند من كان يَثْنِي

(١) في الأصل: «لها».

(٢) في الأصل: «بها».

(٣) الحصيف: الرجل المحكم العقل، الجيد الرأي.

(٤) الفلق: الأمر العجب.

(٥) مرهوقًا: معييًا.

(٦) السراب: ما يُرى نصف النهار في اشتداد الحر، كالماء في المفاوز يلتصق بالأرض، وسُمِّيَ سرابًا؛ لأنه يسرب، أي يجري كالماء. والقيعة: جمع القاع؛ مثل جيرة وجار. والقاع: ما انبسط من الأرض واتسع، ولم يكن فيه نبت؛ وفيه يكون السراب.

الخِنْصَرَ عليه بِنُكْرِه[١] ودَهائِه، ويشيرُ إلى صوابِ رأيه؟

ما الذي أصابه ونزل به؟

وما الذي بدَّلَه وتَحَيَّفَ عليه[٢]؟

وما هذا الأمر الذي وسمه بما وسمه، وأدّاه إلى ما أَدَّاه؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

سبب ذلك شيئان:

أحدهما محبّة الإنسانِ[٣] ذاتَه، وتخوفه على نفسه من خطأ يُنْسَبُ إليه، أو غلط يقعُ منه، فتعرِض له الدّهشة والحيرة.

[٧٤-أ] والآخرُ ميلُه إلى الهوى، والهوى عَدُوُّ العقلِ، والخطأُ -أبدًا- مع الهوى، فإذا حضر الهوى غابَ العقلُ، وحيث يغيب العقل يغيب الخيرُ كلُّه؛ فالإنسان -أبدًا- أسيرٌ في يد الهوى، والهوى يُريه ما يقبح جميلًا، والخطأَ صوابًا.

ولإحساس الرَّجل المُمَيِّز الفاضل بذلك من نفسه لا يأمنُ أن يكون رأْيُه لنفسه من قَبيلِ ما يُريه الهوى دُونَ العقل، فيضطرب فكره، ولا يصح رأيه لنفسه.

فأما إذا رأى لغيره فهو سليم من الحالين جميعًا؛ فلذلك يأتي بالرأي الصحيح السليم كالقِدْحِ لغيره[٤].

وربما كان له هوى في غيره أيضًا، فيعرض له من الخطأ مثلُ ما عرض له في نفسه.

---

(١) النكر: الدهاء والفطنة.

(٢) أي ما الذي جعله ناقصًا.

(٣) في الأصل: «أحدهما سبب الإنسان».

(٤) في اللسان: «القدح: السهم قبل أن ينصل ويراش، وقال أبو حنيفة: القدح: العود إذا بلغ فشذب عنه الغصن وقطع على مقدار النبل الذي يراد من الطول والقصر... وفي الحديث إنه كان يسوي الصفوف حتى يدعها مثل القدح أو الرقيم، أي مثل السهم أو سطر الكتابة».

وهذا يدلّك على صحة ما ذكرناه من السبب في خطئه على نفسه، وسداده في أمر غيره.

وإذا احترز العاقل لنفسه أيضًا، وتَجَنَّب الهوى - صحّ رأْيُهُ لنفسه، وقلّ خطؤُه إلَّا بمقدار ما جُبِلَ عليه المرءُ من محبّةِ نفسه، واشتباهِ الهوى في بعض المواضعِ اللّطيفةِ بالرأيِ الصحيحِ؛ فإنه حينئذٍ يغلطُ غلطًا يُعْذَرُ فيه، ويَسْلَمُ من تَبِعَتِهِ.

(٥٤)

مسألة

لِمَ يشمئزُّ الإنسانُ من جرح قد فُغِرَ فوه[١] حتى إنه لينفرُ من النظر إليه، والدُّنُوِّ منه، وَيَنْفي خيالَ ذلك عن نفسه، ويَتَعَلَّلُ بغيره، وكلما اشتد نُفُورُهُ منه اشْتَدَّ وَلُوعُه به؟

ما هذا أيضًا فإنه باب آخر في طيِّ التعجُّب مما تَقَدَّمَ؟ وفي المسألة: أن المعالجَ يُبَاشِرُ ذاك بعينِه نظرًا، وبيدِه علاجًا، وبلسانِه حديثًا [٧٤-ب] أترى ذاك من المعالِجِ إنما هو لضرَاوَتِه[٢] وعادتِه وطول مباشرتِه وملاحظته؟ أم لمكسبِه وحاجتِه وعيالِه ونفقتِه؟

فإنْ كان للضَّراوَةِ والعادةِ فما خَبَرُهُ في ابتداء هذه الضَّرَاوة والعادة؟

وإنْ كان لِحِرْفَتِهِ فكيف عانَد طباعَه مُعَاندةً وجاهدَ نفسه مُجَاهدةً؟

وهل يستوي للإنسان أن يعتاد ما ليس في طبعه ولا في عادته،ثم يستمر ذلك عليه، ويكون كمن وُلد فيه، وعُمِّرَ به؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

---

(١) في اللسان: «فغر فاه يفغره: فتحه».

(٢) في اللسان: «ضرى الكلب بالصيد ضراوة: أي تعود».

قد تبين في المباحث الفلسفية أن النفسَ بالحقيقة واحدةٌ، وإنما تكثَّرت بالأشخاص، وإذا كان ذلك كذلك فالإنسان إذا رأى بغيره أمرًا خارجًا عن الطبيعية من جرحٍ، أو تفاوتٍ في الخَلْقِ، أو من نقصٍ في الصُّورةِ - عَرَضَ له من ذلك ما يعرِض له في ذاتِهِ، وكأنَّه ينظرُ إلى نفسِهِ وجسْمِهِ؛ لأن النَّفْسَ هناك هي بعينها النَّفْس ها هنا، فبحق ما يعرض هذا العارض.

فأمَّا وَلُوعُه به، وحضورُه في ذكره أبدًا، فإنما ذلك لأجلِ أن النَّفْس إذا قبلت صورةً نزعَتْهَا من مادَّتِها، واسْتَثْبَتَتْهَا في ذاتِها،، وقيَّدَتْ عليها قوَّةَ الذِّكْرِ. وليس تجري النَّفْس مجرى المرآةِ التي إذا قابلها الشيءُ قَبِلَتْ صُورَتَهُ ما دام ذلك الشيءُ قُبَالَتَهَا، فإذا زال زَالَتْ صورَتُهُ عنها، ولا كنَاظِرِ العين في قبول الصُّورِ أيضًا؛ وذلك أن هذه أجسامٌ طبيعيةٌ تقبلُ صورةَ الأجرام قبولًا عرضِيًّا [٧٥-أ] فأمَّا النفوسُ فإنَّها تقبل الصُّورَ بنوعٍ أشرف وأعلى، ثم تَسْتَثْبِتُ تلك الصُّورة وإن زَالَ حامِلُهَا عن مُحَاذَاةِ العين.

وقد مر في هذه المسائل طرفٌ من هذا المعنى، وبُيِّنَ هناك كيف تَقبَلُ النَّفْس بقوتها المتخيِّلة صورةَ الشيء سريعًا، وكيف تبقى بعد ذلك هذه الصورةُ في قُوَّتِهَا الذكرية حتى تراها منامًا ويقظةً؛ فإنَّا مَتَى شئنا أحضرنا صور آبائِنَا وأجدادِنا ومُدُنَنَا حتى كأننا نراهم، وإن كانوا غائبينَ أو مُنْقَرِضِين.

فأمَّا لِمَ ذلك، وكيف استقصاء الكلام فيه؟ فموجود في مظانه.

وأمَّا المعالج لما سألتَ عنهُ، المعتادُ له بالضَّرَاوَة؛ فإنما كان ذلك لأجلِ تكرُّر الصُّورةِ، وأن ذلك الفعلَ صار كالخلق له. وقد بيَّنَا فيما تقدَّم أنَّ الصُّوَرَ إذا تكررت على النَّفْس حصل منها شيءٌ ثابتٌ كالجوهريّ لها، وقلنا إنه لولا هذه الحالُ لما أدَّبنا الأحداثَ، ولا عوَّدنا الصِّبيانَ في أولِ نُشوئِهم العاداتِ الجميلةَ؛ فإن الأفعالَ إذا اتَّصَلَتْ ودامتْ أَلِفَتها النَّفْسُ سواءٌ كانت حسنة أو قبيحة. فإذا استمرَّ الإنسانُ عليها صارت مَلَكة له وقُنْيَة، فعَسُرَ زوالها.

(٥٥)

مسألة

ما العِلَّةُ في حب العاجلةِ؟ ألا ترى اللهَ -تعالى- يقول: ﴿كَلَّا بَلۡ تُحِبُّونَ ٱلۡعَاجِلَةَ﴾ [القيامة: ٢٠]، والشاعر يقول:

* والنفسُ مولعةٌ بحبِّ العاجلِ *

ومن أجلِ هذا المعنى ثارت الفِتَنُ واستحالت الأحوالُ وحارت العقولُ، واحْتِيجَ إلى الأنبياء، والسياسة، [٧٥-ب] والمقامعِ[١]، والمواعظِ، فإذا كان حبُّ العاجلةِ طباعًا، ومبذورًا في الطينة، ومصوغًا في الصيغة، فكيف يُستطاع نفيهُ ومُزَايَلَتُهُ[٢]؟

وكيف يَرِدُ التكليفُ بخلاف ما في الطبيعة؟

أليست الشريعةُ مقوِّية للطبيعة؟

أليس الدين قوام السياسة؟

أليس التَّأَلُّه قضية العقل؟

أليس المعادُ نظير المعاش؟

فكيف الكلامُ في هذا الشِّقِّ؟

وكيف يَطَّرِدُ العَتْبُ على من أحبَّ ما حُبِّبَ إليه، وقُصِرَتْ هِمَّتُهُ عليه، كما خُلق ذكرًا أو أنثى، أو طويلًا أو قصيرًا، أو ضريرًا، أو بصيرًا، أو جِلْفًا، أو شَهْمًا؟

فإن سقط اللومُ في إحدى الحاشِيَتَيْنِ سقط في التي تَليهَا، وإن لزم [في] إحداهما لزم في أُخراهُمَا.

وهذا نظر يَنْسَلُّ إلى الجبر والاختيار، وهما فنَّان يحتاجان غلى تحديد نظر،

(١) المقامع: جمع مقمعة، وهي ما يقمع به أي يمنع. قال ابن الأثير: المقمعة: واحدة المقامع، وهي سياط تعمل من حديد رؤوسها معوجة. قال تعال: ﴿ وَلَهُم مَّقَٰمِعُ مِنۡ حَدِيدٖ ﴾ [الحج: ٢١].

(٢) في اللسان: «المزايلة: المفارقة».

وتجديد اعتبار[1].

والحال المُقَسِّمَةُ للبال مانعةٌ من قَضَاءِ الوَطر، وبلوغ الغاية في النظر.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

العاجلةُ إنما يُومَأُ بها إلى الحواسِ وتوابعها من اللذَّاتِ في المآكل والمشارب، والاسْتِفْرَاغَاتِ، والاستِرَاحَاتِ. التي تختصُّ بهذه الأشياء من الحواسّ هي النَّفْسُ البَهيمِيَّةُ.

ثم ينبغي أن تعْلم أن هذه النَّفس هِيَ معنَا من أوَّلِ النُّشُوءِ، ومَعَ الولادةِ، فَقَدْ أَلِفْنَاهَا إلْفًا قَوِيًّا مع الزمان المتَّصِل الطويل، فلذلك كانَتْ قُوَّتُهَا أظهرَ، وغَلَبَتُهَا أَشَدّ، وصارَ الحكمُ لها.

وإنَّما نظرنَا النَّفْس المميِّزَة بقوَّةِ العقل من بَعْد، فيظهر أثَرَهَا قليلًا قليلًا إلى أن يَقْوَى [٧٦-أ] في وقتِ التَّكَهُّل والاجتماعِ، وبلوغِ الأَشُدِّ، فنحنُ نحتاجُ لذلك إلى مُقاومةِ تلك النفس، والاستعداد لها، وكسر حدتها، وإيهان قوتها بكلفة شديدة، وصبرٍ طويل بحَسَبِ قُوَّتها، واستيلائِها علينا، وإِلْفِنَا[2] إياها، ونَحْتَاجُ أيضًا إلى تقويةِ النفسِ الناطقةِ بامْتِثَال أمرِهَا، وتَثْمِيرِهَا، وتَنْفيذِ عَزَائِمِهَا؛ فلأجل هذا صَعُبَ علينا قبولُ أمرِ هذهِ، وسَهُلَ قبولُ أمرِ تلك.

* * *

فأمَّا قولُك: كيف يرد التكليفُ بخلافِ ما في الطبيعةِ؟ فإنا نقول:

إنَّ طبيعةَ النَّفْسِ البهيميَّةِ الانقيادُ للنَّفْسِ الناطقة، والوقوفُ عند أمْرِهَا.

(١) في الأصل: «وتحديد».

(٢) في الأصل: «وألفناها».

ولولا أن ذلك في جِبِلَّتِها وسُوسِهَا[1]، وهو قبولُ التَّأدِيبِ، وأن تُصْدِرَ أفعالهَا الخاصةَ بها بحَسَب ما يأمرُها به العقل -لكان - لعمري- تكليفًا بخلافِ ما في الطبع، ولكنَّ أحدًا لا يَرُومُ إبطالَ هذه القُوَّة رأسها، بل يطالبُهَا بأن تَقْبَلَ تَرتيبَ الأفعال على ما يرسمُهُ العقلُ، وهي مطبوعةٌ على قبول هذا الأدب كما قُلْنَا.

وليس يجري هذا مَجرى ما ضُرِبَ به المثلُ من الطول والقصَر وغيرهما؛ لأن هذا شيءٌ لا صُنْعَ فيه للأدب؛ وإنَّمَا هو أثَرٌ يَقْبَلُ الهيولَى من المعطِي بحسَبِ موضُوعه، ولا يمكنُ خلافهُ بوجهٍ ولا سببٍ.

وتفسيرُ ذلك أن الرطوبةَ التي في المادَّة تَقْبَلُ من الحرارة امتدادًا وانجذابًا إلى العُلوِّ الذي هو حركةُ الحرارة، فيحدثُ الطول بحسب المادَّةِ، وبقدر الرُّطوبة المُنْفَعِلَة، والحرارة الفَاعِلَة، ولا يمكن أن يكون إلَّا على ما يظهر بالفعل.

فقد بان الفرقُ بين هذيْن النَّوْعَيْن اللَّذَيْن رُمْتَ الجمعَ بَينهُمَا، وظهر [٧٦-ب] السبب في حبِّ العاجلة، وحُسْن ما أدَّب الله -تعالى- به الناسَ بالدينِ والآداب، وخرجَ الجواب عن المسألةِ في إيجاز وإيضاح.

(٥٦)

مسألة

تُرَى ما السبب في قَتْل الإنسانُ نفسَه عند إخفاق يَتَوَالى عليه، وفقر يحوج إليه، وحالٍ تتمنَّع على حَوْلِهِ وطَوْقِهِ، وبابٍ يَنْسَدُّ دون مَطلَبه ومَأْرَبه، وعشقٍ يَضِيق ذرعًا به، ويَبْعَلُ في معالجته[2]؟

وما الذي يرجو بما يأتي؟ وإلى أي شيءٍ ينحو فيما يقصد ويَنوي؟

---

(١) في اللسان: «السوس: الطبع والخلق والسجية».

(٢) في اللسان: «البَعَل: الضجر والتبرم بالشيء، وبعل بأمره بعلًا فهو بعِل: برم فلم يدر كيف يصنع فيه».

وما الذي ينتصِبُ أمامَه، ويستهلكُ حصافَتَه، ويُذهله عن رُوحٍ مألوفة، ونفس معشوقة، وحياة عزيزة؟

وما الذي يخلص إلى وَهْمِهِ من العدم حتى يسلبه من قبضة الوجدان، ويُسْلِمْه إلى صرْف الحدثان؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

الإنسان مركَّب من ثلاث قوى نفسانية، وهو كالواقف بينها تجذبه[1] هذه مرة، وهذه مرة. وبحسَبِ قوةِ إحداها على الأخرى، يميل بفعله، فرُبما غلبت عليه القوة الغضبيَّة، فإذا انصبغ بها، ومال بفعله إليها ظهرت قوته كلّها كأنها غضبٌ، وخفيت القوى الأخرى حتى كأنها لم توجَدُ له، وكذلك إذا هاجت به القوّة الشهويّة خفِيَتْ آثار القوى الأخر.

وأحْصَفُ ما يكون الإنسانُ، وأحْسَنُه حالًا إذا غلبتْ عليه القوَّةُ الناطقة؛ فإن هذه القوة هي المُميزةُ العاقلةُ التي تُرَتِّبُ القوى الأخرى حتى تظهرَ أفعالها بحسب ما تحدُّه وترسمه.

والإنسانُ حينئذ نازل بالمنزلة الكريمة بحيث هيَّأَهُ الله تعالى، وكما أراده.

فإذا كان الأمر كذلك فَغَيْرُ مُنْكَر [٧٧-أ] أن تهيج بالإنسان بعضُ تلك القُوى منه عند التواء أمر عليه، أو انسدادِ باب دون مَطلب لهُ، فيظهر منه فعلٌ لا توجِبُه رَوِيّةٌ، ولا يَقتضيه تَمييزٌ؛ لِخَفَاءِ أثرِ القُوَّةِ الناطقة، واستيلاء القوَّة الأخرى.

وأنت تجد ذلك عِيانًا عند الأحوال المختلفة بك؛ فإنك تجد نفسك في أوقات على أحوال مؤثرة لها، قاصدة إليها، غير مصغية إلى نصيح، ولا قابلة أمر سديد، حتى

(١) في الأصل: «يجذبها».

إذا أَفَقْتَ من تلكَ السكرة التي غلبت عليكَ في تلك الحالِ - عَجِبْتَ من الأفعال التي ظهرت منك، وأنْكَرْتَ نفسَك فيها، وكأنَّ غيرَك كان الذي آثرَها، وقصد إليها، فلا تزالُ كذلك حتى تَهيجَ بك تلك القوَّةُ الأولى مرَّةً أخرى، فلا يمنعُك ما جرَّبْتَهُ من نَفْسِكَ، ووعَظْتَها به - أن تقع في مثله. وسببُ ذلك التركيبُ من القُوَى المختلفةِ النفسانيةِ. وليس يمكِنُ الإنسان ان يخلصَ بقوَّةٍ واحدةٍ، ويُصْدِر أفعالَ الباقيةِ بِحَسَبِ التي هي أفضلُ وأشرفُ إلَّا بعد معالجة شديدة، وتقويم كثير، وإِدْمَانٍ طويل؛ فإنَّ العادة إذا استمرت، والعزيمة إذا أُنْفِذَت في زمان متصل طويل - حَصَلَ منها خُلُ، فكان الحكمُ له، وصار هو الغالبُ؛ ولذلك نأمر الأحداثَ بالسيرة الجميلة، ونُؤَاخِذُهُمْ بالآداب التي تسنُّها الشَّرائع، وتأمر بها الحكمة.

واستقصاءُ هذا الكلام، وذكر علله لا تقتضيه المسألةُ، ولا يفي به المكان.

فإن شكّ فيما قُلنا شاكٌّ، وظنّ أن الإنسانَ المركَّبَ من القوى الثلاثةِ يجب أن يكون لازمًا لأمرٍ واحد [٧٧-ب] متركب من تلك القوى كما نجدُ الحالَ في سائر المعجونات والمركَّبات من الطبيعة، فلْيَعْلَمْ أن مِثالَه ليس بصحيح؛ لأن قوى الإنسانِ نفسانيةٌ، [لها] من ذاتها حركات تزيد[1] وتنقص، وأحوال -أيضًا- تهيجها. وليست كذلك قوى الطبيعيات، فَلتنْعم النظر في ذلك تجده كما أومأنا إليه وذكرناه.

(٥٧)

مسألة

سألتُ بعضَ مشايخنا بمدينة السَّلام عن رجل اجتاز بطرف الجسر، وقد اكتنفه الجَلَاوِزَة[2] يسوقونه إلى السّجن، فأبصر موسى وميضَةً في طرفِ دكان مزين، فاختطفها كالبرق، وأَمَرَّها على حُلْقُومِهِ، فإذا هو يَخُورُ في دمائِهِ، قد فارق الرّوحَ

(١) في الأصل: «... نفسانية من ذاتها حركات وتزيد».

(٢) الجلاوزة: جمع جلواز، وهو الشرطي.

ووَدَّعَ الحياةَ. فقلْتُ: من قَتَل هذا الإنسان؟

فإذا قلنا: قتل نفسه، فالقاتلُ هو المقتولُ، أم القاتلُ غير المقتولِ؛ فإن كان أحدُهما غير الآخر، فكيف تواصلا مع هذا الانفصال؟

وإن كان هذا ذاكَ، فكيف تفاصلا مع هذا الاتّصال؟

وإنما شيّعت المسألة الأولى بهذا السؤال لأنه ناحٍ نحوَها، وقافٍ أثَرَهَا.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

كأنَّ هذه المسألَةَ مَبْنِيَّةٌ على أن الإنسانَ شيءٌ واحدٌ لا كَثْرَةَ فيه، والشَّبهةُ فيها من هذا الوجه تَقْوى، فإذا بان أن للإنسان قوى كثيرة [٧٨-أ] وهو مُرَكَّبٌ منها، وأنه يميل في وقت ما نحو قوة، وفي وقت آخر نحو غيرِها، وأنَّ أفعاله -أيضًا- بحسب ميله(١) إلى إحدى القوى، وغلبتها عليه، كما بيناه في المسألة التي قبل هذه- زال هذا الشك.

* * *

فأما قوله: كيف تواصلا مع هذا الانفصال؟ فأقول:

إن السبب في ذلك أن الباري تعالى لما علم أن هذا المركَّبَ من نفس وجسد يحتاجُ إلى أشياءَ تُقِيمهُ من غذاءٍ وغيره، وأنه لا قوامَ لحياته إلَّا بمادَّة، وكان لا يصل إلى تلك المادة إلَّا بحركة وسعي، وكانت العائقاتُ والمانعاتُ عنها كثيرةً - أعطاه قوةً يصل بها إلى حاجاته، ويدفعُ بها أضْدَادَهَا عن نفسه؛ ليتمّ له البقاء.

ومن شأن هذه القوة أن تهيجَ وتَثُورَ في أوقات بأكثرَ ممَّا ينْبغي، وفي أوقات تَقْصُرها عمَّا ينبغي.

(١) في الأصل: «مثله».

وهاتان الحالتان لها رذيلتان: أما الأولى فَيَتْبَعُهَا التَّهَوُّرُ، وأمَّا الثانية فيتبعُها الجبن.

وللإنسان -بقوة التمييز والعقل- أن يستعمل هذه القوة على ما ينبغي، وبالقدر الذي ينبغي، وعلى الشيء الذي ينبغي. فإذا حصل في هذه الرتبة فهو شجاعٌ وممدوحٌ، وكما أراده الله تعالى منه على خَلْقه له.

* * *

وقد بقي في المسألة موضع شك، وهو أن يقول قائلٌ: إن كان قاتلُ نفسِه إنما ظهرَ منه هذا الفعل بحسب القوَّة الغضبيَّة فهو شجاعٌ، والشجاع محمود، ونحن نعلم أن هذا الفاعلَ بنفسه هذا الفعل مذمومٌ، فكيف حالُهُ؟ وأين موضع الشجاعة الممدوح؟ فنقول:

لعمري إن هذا الفعل من أثر [٧٨-ب] القوة الغضبيَّة، ولكنه بحسب رذيلَتِها، وتقصيرِها عما ينبغي، لا بحسب الزيادة، ولا بحسب الاعتدال الذي سمَّيْنَاهُ شجاعةً؛ وذلك أن المرء الذي يخاف أمرًا يقع فيه من فقر أو شدَّةٍ، ولا يَرْحُبُ ذَرْعًا به، ولا يستقبله بعزيمة قوّية، ومُنَّة تامة - جبانٌ ضعيفٌ، فَيَحْمِلُهُ هذا الجبن على أن يقول: أَستريحُ من تحَمُّل هذه المشقة التي ترِدُ عَليَّ. وهذا هو النُّكُولُ والضَّعفُ المسمَّى جبنًا.

وقد ذكرنا أن قوَّة الغضب ربما كلّت، ونَقَصتْ عما ينبغي، فتكون رذيلَةً ومَنْقَصَةً، ولا تسمَّى شجاعة، ولا يكونُ صاحبُها محمودًا ولا ممدوحًا.

(٥٨)

مسألة

كيف صار يُخْلِصُ في وقت مُعْتَادُ النِّفَاق؟ ويَتَيَقَّنُ من اشْتَمَلَ بالرّيبِ، ويَستيقظُ من هو راقدٌ، وَيَتَنَصَّحُ من هو غاشٌّ؟

وكيف صار -أيضًا- يُنَافِق من نشأ على الإخْلَاص، ويَرِيبُ من ألف النَّزَاهَة؟ وعلى هذا كيف يَخُونُ[1] من استَمَرَّ على الأمانة ستين عامًا ويتحرج من عَتُقَ[2] في الخيانة ستين عامًا؟

ما هذه العوارضُ المختلفةُ، والعاداتُ المُسْتَطْرَفَةُ؟

وكذلك نجد الكذَّابَ يَصْدُقُ أحيانًا لغير أَرَبٍ مُجْتَلَب، والصَّادِقُ يكذِبُ لغيرِ معنًى مُحدَّد، ثم لا يَتَّفِقُ أن يصدقَ ذلك في نافعٍ، أو يَكْذبَ هَذَا في دَافِعٍ.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

هذه المسألة أيضًا قريبةٌ من المسألتين المتقدِّمتين، والجوابُ عنها قريب من الجواب عنهما. وذلك أن النِّفَاقَ والنُّصحَ، وسائرَ ما ذكره في هذه [٧٩-أ] المسألة هو من آثارِ النَّفْسِ النَّاطقة. ومن البيِّن أن هذه النَّفْس لها أيضًا مرضٌ وصحةٌ؛ فصِحَّتُها اعتدالُها في قواهَا الباقية، ومرضُها خروجُها عن الاعتدال. وهي إن خرجت عن اعتدالها في وقت فغيرُ مُنْكَرٍ لها أن تعود إليهِ في وقت آخرَ، وكما أن الصِّدقَ، والنصيحةَ، وصحةَ الرويَّة، وتقسيط الأعمال بحسب الأحوال هو صحَّتُهَا واعتدالُها، فأضدادُ هذه مرضُها وخرُوجُها عن الاعتدال. ولكنْ ليسَ نُسَلِّمُ أنها تصدقُ ثم تكذبُ لغيرِ سَبَبٍ، ولا لدفعِ مضرةٍ، بل يظن -أبدًا- أن فعلَها صوابٌ لأمرٍ تراه، فَرُبَّما كان ذلك الظنّ غلطًا وخطأً، فأما أن تفعلَ ذلك لغير أَرَبٍ، وغير قصدٍ إلى ما تراه خطأً فَمُحَال.

(١) في الأصل: «وعلى هذا من يخون...».

(٢) عتق الشيء من باب ظرف: أي قدم وصار عتيقًا، وعتق يعتق أيضًا كدخل يدخل».

(٥٩)

مسألة

ما معنى قول بعض العلماء: إن الله -تعالى- عَمَّ الخلق بالصُّنْعِ، ولم يعمّهُمْ بالاصطناعِ؟

وما مبسوطُ هذا المعنى؟ وكيف وَجْهُ تحصيله؟

وهل ترك الله -تعالى- شيئًا فيه صلاحُ الخلق فلم يَجُدْ به ابتداءً من غير طلب؟

كيف يكونُ هذا وقد بدأ بالنِّعم قبل الاستحقاق، وخلق الخلق من غير حاجة إلى الخلق؟

فإن قيل: أَبْلَى بالحاجة ثم منعَ من غير بُخْل، قيل: فلن ينبغي أن يُجْحَدَ إحسانُهُ فيما ظهر لحيرةٍ تقع فيما يُظَنُّ، ولَعَلَّ في غيبِ ما مَنَعَ ما قد يقع، ولكنَّه مجهُولٌ، وهو بتدبيره مَلِيءٌ، وعلى موجب الحكمة ماض بغير مُدَافَعَةٍ، ولا اعتراضٍ.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

أمَّا قول من قال: إن الله -تعالى- عمَّ بالصُّنْع خلقَه، ولم يَعُمَّهُمْ بالاصطناعِ فكلامٌ قد ذُهِبَ به مذهبَ البلاغةِ، ومعناه صحيحٌ لولا التَّكَلُّفُ الذي [٧٩-ب] تجشَّمُه صاحبُه.

وهذا المعنى في قول المسيح -عليه السلام- أظهرُ، وذاك أنه رُوِيَ لنا، ونُقِل من لغته إلى لغتنا أنه قال:

«لا تَهْتَمَّوا ولا تَقُولُوا ما نأكلُ، وما نشربُ، وما نَلبسُ؟ فإن قدر الحاجة قد عمّ به جَميع الخلق، وإنما يلتمسون الفضولَ فيها، واعلموا أن ليس كلُّ من دعا إلى الله يرى وجهَ الله، بل من أكملَ رضوانه بالعمل الصالح».

فهذا قول المسيح -عليه السلام- على ما نُقِلَ ورُوِيَ.

فأما تفسيرُ هذا الكلام، وهو تبيينُ الكلام الأوَّل الذي سألتَ عن معناه، فإن الصنع البيّنَ الظاهرَ لجميع الخلق هو إعطاؤُهم الحياةَ، ثم إزاحةُ العلّةِ فيما هو ضرُورِيٌّ في بقائها، وذلك أن بقاءها بالحرارة الغريزيّة، وبقاءُ الحرارة الغريزيةِ بالتَّرْويح يُخْرِجُ من معدنها الذي هي متعلقة به - الدَّخانَ الذي يحدث عن الحرارة والرُّطوبة الدّهنية، وتبديلِ الهواء اليابس بذلك الدُّخان بهواء آخر رطب سليم موافق لمادة تلك الحرارة، وذلك بمنفاخ دائم العمل في شبيه بِكِيرِ الحدَّادين وهو الرِّئة، وآلَةُ النَّفَسِ في جميعِ ما له قَلْبٌ ومَعْدِنٌ لهذه الحرارة وما يجري مجراها في الحيواناتِ الأخرى التي [لا] قلب بها، ولا حاجةَ بها إلى التَّرويح عن الحرارة الملتهبة في المادة الرّطبة الدهنية، ثم إزاحة العلة في نفس الهواء الذي هو مادةُ تلك الحرارة، ثم في الرطوبة التي لولاها لفنى مقدار ما في الجسم منها مع اغْتِذَاءِ الحرارةِ بها، أعني الماء.

وهذه هي الأشياء الضروريةُ في الحياة التي لو فُقد منها واحدٌ طَرْفَةَ عين لبطلت الحياة.

وقد أزيحت العلّةُ فيها إزاحة بيّنة كثيرة ظاهرة [٨٠-أ] وعُمّ بها جميعُ الحيوان.

فأما الأشياءُ التي تتبع هذه ممّا هي ضروريةٌ في طول بقاء الحيّ، وفي حسن حاله من العُروق الضَّوَارب وغير الضَّوَارب، وآلات الغذاء، والقُوَى الجاذبة والمغيِّرة، والمُحِيلَة والمُمْسِكة والدَّافعة، والرئيسة من هذه القوى، والخادمةِ لها، وقيام الرئيسة -أبدًا- بسياسة الخوادم واستخدامِها، وقيام الخوادم منها بالطاعة والخدمة الدائمة- فأمر قد تبيّن في صناعة الطبِّ، وظهرَ ظهورًا لا يحتاجُ معه إلى استئناف قول.

* * *

ويبقى بعد ذلك تَخَيُّر الحيِّ لقوت دون قوت مما ليس بضروري في بقائِه، فقد أُعْطى بحسب حاجته -أيضًا- قُوَّةً يطيق بها التَّخَيُّرَ والتوصُّل إلى قدر حاجته.

وهذا كله معموم به جميع الخلق، غير ممنوع من شيء منه.

* * *

فأما الاصطناعُ فهو القربُ من الباري -جل اسمه- وليس يتم هذا إلَّا بسَعْي ورغبة وَتَوَجُّه. وقد دلَّ -أيضًا- تقدَّس اسمه إلى ذلك، وبقي أن يتحرك العبدُ إلى هذه الحال؛ فإنه لا يُمنعُ -أيضًا- من الاصطناع، بل الباب مفتوح، والحجاب مرفوع، وإنما المرءُ يَحْجُب نفْسَهُ، ويَمتنعُ من التوجُّه والرغبة، وقصد المنهاج والسبيل الذي دُلّ عليه، ورُغِّبَ فيهِ- بأن يتشاغل بفُضُول عيشه الذي هو مُسْتَغْن عنه بما هو حَيّ، وبالميل إلى لذات الحس التي تعوقه عن مطلبه وغايته ومنتهى سعادته.

وهذا بحسب الموضع كاف فيما سألتَ عنه، والله الموفق.

(٦٠)

مسألة

ما سرُّ النَّفْس الشريفة في إيثار النظافة، ومحبة الطهارة، وتَتَبُّع الوضاءَة[(١)]؟ [٨٠- ب].

وعلى هذا فما وجهُ الخير في قوله صلى الله عليه وسلم: «البَذَاذَةُ من الإيمان»؟

وقال بعض النُّسَّاكُ: القَشَفُ من الشَّرف، والترف من السَّرَف.

وسمعتُ صوفيًّا يقول: سرُّ الصوفِيِّ إذا صفَا لم يحتمل الجفا.

ومطلق هذا يقتضي قيدًا، ولكن قال هذا وسكَت.

وسمعت فيلسوفًا يقول: إذا صفَا السِرُّ انتفَى الشَّرُّ.

(١) في اللسان: «الوضاءة: الحسن والبهجة والنظافة».

وهذا وإن كان قولًا رشيقًا، فإن السبب فيه متوار، والدليل عنه متراخ.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

ينبغي أن نتكلم أولًا في سبب النظافة والدَّنس حتى نُبيِّن معنى كل واحد منهما، ثم ننظر في نفور الإنسان عن الدَّنَس، ومَيْله إلى الطهارة فأقول:

إن العناصرَ الأربعة إذا لم تمتزِج ضروب الامتزاجات المُتَغَايِرَة لم ينفر الإنسانُ منها، ولم يسمِّها دنسًا، وإنما يقع النفورُ من بعض المزاجات.

وإذا نظرنا في المزاجات وجدنا هذه الأربعة إذا اختلطت ضربًا من الاختلاط على مناسبة ما كانت معتدلة، وحصل منها المزاجُ الإنسانيُّ، وهذا المزاجُ له غرضٌ ما، فكل ما لم يخرج عنه فهو إنسان بالصورة والمزاج، وإن انحرف عن هذا المزاج، وخرج عنه - لم يكن إنسانًا.

ولا بد أن يكون انحرافه وخروجه إلى واحد من هذه الأربعة أكثر، فإن كان مائلًا إلى جهة الحرارة، وباقي العناصر مقاربةٌ للمزاج الإنساني، أو باقيةٌ بحالها - نُظِرَ في مقدار خروجه إلى جهة الحرارة، فإنْ كان كثيرًا جدًّا كان سُمًّا للإنسان قاتلًا له، وإنْ كان دون هذا كان ضارًّا له بحسب خروجه عن اعتداله في الحرارة، وهذا لا يسمى دنسًا، وكذلك إن خرج في جهة اليبوسة [٨١-أ] والبرد، فإن هذه إن أفرَطَتْ، وحصلت مضادَّة للمزاج المعتدل حتى تُبطِلَه- كانت سمومًا، وإن لم تُبطل ذلك المِزاج فهي تضره وتغيِّره عن صورتِهِ، وسواءٌ كان هذا الخارجُ عن الاعتدال الإنسانيِّ نباتًا أو حيوانًا فإنه يعرضُ فيه ما ذكرنا.

فهذه حالُ مفردات العناصر إذا أفرطت مع اعتدال الباقيات.

فأما إذا خرج اثنان منها عن الاعتدال، فإن خروجهما أيضًا يكونُ على ضروب

وأنحاء إلَّا أن الرطوبة -خاصة- إذا أفرَطت في الزيادة، والحرارة إذا أفرطت في الزيادة - عرضَ من هذا المِزاج حالٌ تُسَمَّى «عُفُونةً» وهي عجز الحرارة عن تحليل الرطوبة فيحصل مخالفًا للمِزَاج المعتدل من هذا الوجه فَيَتَكَرَّهُهُ الإنسان، ويأباهُ سواء أكان ذلك في حيوان أو جماد.

وهذا النفورُ والتكرُّه على ضروب بحسب خروج المزاج المقابل له عن الاعتدال، وسأضرب لذلك مثلًا، وهو أن مزاج الإنسان لمّا كان مقاربًا لمزاج الفرس، وكانت بينهما مناسبة - حصل بينهما قبول من تلك الجهة، فإذا تباعد هذا المزاج حتى يكون منه الغبارُ والدُّود والجُعَلُ(١) والذباب - نَفَرَ منه الإنسان وتكرَّهه، وذلك أن هذه الأنواعَ من الحيوانات مكونةٌ من عفونات -كما وصفناهُ من زيادة الرطوبة، ونقصان الحرارة- فبعدت من مِزاج الإنسان، وكذلك حالُ فضول البدن؟ وذلك أن الطبيعة إذا استولت على الغذاء فتناولت منه القدر الملائم، وميزته أيضًا وحصّلته في أوعيته، وشبهته أولًا بالبدن؛ ونفت ما ليس بملائم، وميزته أيضًا، وحصلته في أوعية أخرَى، وهي آلات [٨١-ب] النفض، فإن ذلك المُمَيّز الذي قد خرج عنه جميعُ ما فيه من الملاءمة- يحصل على غاية البعد من المشابهة، وتعرض له غلبة الرطوبة، ونقصان الحرارة، فيعفَن، فينفر عنه الإنسان ويكرهه، ويحب الراحة منه. وهذا سبيل ما يرشَح من البدن من سائر الفضول، فإن جميعَه ما نفاه الطبع وميزه، فهو لذلك غير ملائم، وما لم يكن ملائمًا كان متكرَّهًا، ويسمى هذا النوع «دنسًا» إلَّا أنه ما دام مستبطنًا وغير بارز من البدن، فهو محتمل بالضرورة، فإذا برز عِفْناه - حينئذ- وتَكَرَّهْناه، وتقزَّزنا منه. وهذه الأشياء هي التي تسمَّى دنسًا وقذرًا بالطبع.

وها هنا أشياء أخر ينفر منها الإنسان بالعادة، ويألفها أيضًا بالعادة، وليس ما نحن فيه من هذه المسألة في شيء.

* * *

(١) في اللسان: «الجعل: دابة سوداء كالخنفساء، قيل هو أبو جعران بفتح الجيم وجمعه جِعلان».

فأما قول النبي -عليه السلام- «البَذَاذَةُ من الإيمان»[1]، فهو بعيدٌ من هذا النمط الذي كنا في ذكره؛ فإن من كان باذّ الهيئة يكره الدنس، ويحب النظافة، وليس يخالفك في شيء مما تُؤْثِرهُ من معنى الطهارة، فإن خالفك فليس من حيث بذاذة الهيئة، لكن كما يخالفك غيره ممن ليس بباذ الهيئة.

وكذلك حال التقشف الذي حكيت فيه كلامًا عن بعض الصوفية؛ فإن تلك المعاني هي موضوعات أخر ليست مما كنا فيه، والكلام فيها يتصل بمعاني العفّة والقناعة، والاقتصاد، وهي فضائلُ قد استُقصى الكلام فيها في مواضع أُخر.

فأما قول القائل: [سر الصوفي][2] إذا صفا لم يحتمل الجفا، وقول الآخر: إذا صفا السر انتفى الشر، فهو إيماء إلى مراتب النَّفْس من المعارف، ومنازل اليقين.

ولعمري إن من حصل له مرتبة في القرب من بارِئه -جل اسمه، وتعالى علوًّا كبيرًا- [٨٢-أ] فقد انتفى منه الشر، ولم يحتمل الجفاء.

وشرح هذا الكلام وبسطهُ طويلٌ، وقد لاح مما ذكرناهُ ما فيه كفاية وبلاغ.

(٦١)

مسألة

آلْغِنَاءُ أفضلُ أم الضّرب؟

والمغنّي أفضل وأشرف أم الضَّارب؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

(١) في اللسان: «بذذت تبذ بذاذة: رثت هيئتك وساءت حالتك، وفي الحديث عن النبي ﷺ: «البذاذة من الإيمان» البذاذة: رثاثة الهيئة».

(٢) الزيادة واردة في السؤال.

أما الموسيقى فإنه علم، وقد يقترن به عمل، وعامله يُسَمَّى «موسيقارًا».

فأما علمه فهو أحد التعاليم الأربعة التي لا بد لمن يتفلسف أن يأخذ بحظ منه.

وأمَّا عمله فليس من التعاليم، ولكنه تأدية نغم وإيقاعات متناسبة من شأنها أن تحرّك النَّفْس- في آلة موافقة، وتلك الآلةُ إما أن تكونَ من البدن، أو خارجة عن البدن.

فإنْ كانت من البدن، فهي أعضاء طبيعية أُعدت لتكمل بها أمور أخر فاستعملت في غيرها.

وإن كانت خارجة من الطبيعة، فهي آلات صناعية أُعدت لتكمل بها تأديةُ النغم والإيقاعِ.

ومن شأن الآلات الطبيعية إذا هي استعملت في غير ما أُعدت له - أن تضطرب، وتخرج عن أشكالها، فتتبدَّل وتتغيَّر.

فإن كان غرض المتكلف ذلك فيها الوصول إلى خسائس الأمور ونقائصها كان قبيحًا مستهجنًا.

وإن كان غرضه منها إظهار أثر العلم للحس، ليتبيَّن النِّسب المؤلفة في النَّفْس، وإظهار الحكمة في ذلك- كان جميلًا مستحسنًا، وإن كان لا بد فيه من الخروج عن العادة والإلف عند قوم، لكن غرض أهل زماننا من العمل هو إثارة الشهوات القبيحة، وإعانة النَّفْس البهيمية [٨٢-ب] على النَّفْس المميزة حتى تتناول لذَّاتِها من غير ترتيب العقل، وترخيصه فيها.

وإذا كان قصده لذلك بآلات طبيعية فهو -لا محالة- يضم إليه كلامًا ملائمًا له، يؤلف منه تلك النغم في ذلك الإيقاع.

فإنْ كان -أيضًا- منظومًا نظمًا شعريًّا غزليًّا قد استعمل فيه خدع الشِّعر وتمويهاته- تركّب تحريكه للنفس، وكثرت وجوهه، واشتدت الدواعي، وقويت على ما ينقض

العفة، ويثير الشَّبَق والشَّره؛ لأن الشعر وحده يفعل هذه الأفعال. وهذه أسباب شرور العالم، وسبب الشرِّ شرٌّ؛ فلذلك يعَافُه العقل، وتَحْظُرُه الشريعة، وتمنع منه السّياسة.

فإذا كانت الآلة خارجة من البدن فأحسنها ما قل استعمال الأعضاء فيه، وبقيت هيئة الإنسان ونصبته صحيحة، غير مضطربة، وكان مع ذلك أكثر طاعة في إبراز علم التأليف، وأقدر على تزيين النغم، وأفصح على حقائق النَّغم المتشابهة لا إلى المتناسبة التي حصلها علم الموسيقى.

ولسنا نعرفُ أكمل في هذه الأسباب من الآلة المسماة «عودًا»؛ لأن أوتارها الأربعة مركبة على الطبائع الأربع، ولدَسَاتِينِهَا[(١)] المشدُودَة نِسَب موافقة لما يراد من تمييز النَّغم فيها، وليس يمكن أن توجد نغمة في العالم إلَّا وهي محكية منها، ومؤدَّاة بها.

فأما ما يحكى عن الأرغُن الرّومي[(٢)] فلم نسمعه إلَّا خبرًا، ولم نره إلَّا مصورًا، وقد عمل فيه الكِنْدِيّ وغيره كلامًا لم يخرج به إلى الفعل من القوة، ولو عملت الآلة لاحتاجت من مهارة مستعملها[(٣)] ما يتعذر وجوده ويبعد. [٨٣-أ] وكما أن العود لما خرج إلى الفعل احتيج إلى ماهر يضربه ولم يكن لِيغني فيه العلم دون العمل والحذق فيه، فكذلك هذه الآلة لو خرجت إلى الفعل؛ فلذلك توقفنا عن الحكم لها بالشرف، وقطعناه للعود.

(٦٢)

مسألة

ما علة افتتان بعض النَّاس في العلوم على سهولة من نفسه، وانقياد من هواه

(١) الدساتين: هي الرباطات التي توضع الأصابع عليها، واحدها دستان، راجع مفاتيح العلوم للخوارزمي ص ١٣٧ - ١٣٨.

(٢) راجع وصفه في مفاتيح العلوم ص ١٣٦.

(٣) في الأصل: «مستعملة».

واستجابة من طبعه، وآخر لا يستقل بفن مع كدّ القلب، ودوام السهر، ومواصلة المجالس، وطول المدارسة؟

ولعل الأول كان من المَحَاوِيج، والثاني من المَيَاسِير.

وقال بعض الناس: هذه مواهب.

وقال آخرون: هي أقسام.

وقال قائلون: هي طبائع مختلفة، وعروق نزاعة، ونفوس أبّاءَة.

وقال آخرون: إنما هي تأثيرات علوية، ومقابلات سُفْلية، واقترانات فلكيّة(١).

وقال آخر: الله أعلم بخلقه وبفعله، ليس لنا إلَّا النظر والاعتبار، فإن أفضيا بنا إلى البيان فنعمة لا يقوم بشكرها إنس ولا جان، وإن أديا إلى اللبس فتسليم لا عار فيه على الإنسان.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إن النَّفْسَ وإنْ كانت في ذاتها كريمة شرفة، فإن أفعالها إنما تصدر بحسب آلتها، فكما أنَّ النَّجار إذا فقد الفأس، واستعمل المِثْقَب أو المِنْشَار مكانه لم يصدر فعله الذي يتم بالفأس كاملًا، ولم تحصل له صور المَنْجُور تامًّا، ولم يكن ذلك لتقصير منه، بل لفقد الآلة - فكذلك حال النَّفْس إذا ثارت إلى معرفة، ونهضت [٨٣-ب] نحو علم، ثم لم تجد آلته، فإنها حينئذ بمنزلة النجار الذي ضربناه مثلًا، وذلك أن بعض العلوم يُحتاج فيه إلى تخيل قوي، والتخيُّل إنما يكون باعتدالِ ما في مزاج بطن الدماغ المقدم.

وبعض العلوم يُحتاج فيه إلى فكر صحيح، والفكر الصحيح إنما يتم باعتدال ما في

(١) في الأصل: «ملكية».

مزاج بطن الدماغ الأوسط.

وبعض العلوم يُحتاج فيه إلى حفظ صحيح جيد، والحفظ الجيد يحصل باعتدال ما في [مزاج] بطن الدماغ المؤخر.

وبعضُ هذه المزاجات يُحتاج في اعتداله الخاص فيه إلى رطوبة ما، وبعضه يُحتاج فيه إلى يبوسة ما، وكذلك الحال في الكيفيتين الأخريين.

ولما كانت هذه البطون متجاورة أدى بعضها إلى بعض كيفيتها؛ فإنَّ رطوبة أحدها ترطب الآخر بالمجاورة، وإن كان غير محتاج إلى الرطوبة في اعتداله الخاص به، فلذلك قلّ من يجتمع له الفضائل الثلاث من صدق التخيُّل، وصحَّة الفكر، وجودة الحفظ.

وإذا غلب أحد هذه كانت سهولة العلم الموافق لذلك المِزاج على الإنسان بحسب ما ركب فيه، وأُعطي القدرة عليه.

ومن فقد الاعتدال فيها كلّها فقد الانتفاع بالعلوم أجمعها.

وربما حصلت الفضائل في التركيب من صحة المزاج، ثم أهمل صاحبها نَفْسَه بمنزلة النجَّار الذي يجد الآلة ثم لا يستعملها كسلًا وميلًا إلى الراحة والهُوَيْنَى، وشغلًا باللّعب والعبث، فهذا هو المذموم المضيع حظه، الذي خسر نفسه، قال الله تعالى فيه: ﴿ قُلْ إِنَّ ٱلْخَٰسِرِينَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمْ ﴾ [الزمر: ١٥].

فأمَّا من استعمل آلته بحسب طاقته، وحصَّل فضيلتها بنحو استطاعته فهو معذور. وليس يكون ذلك [٨٤-أ] بِيَسَارٍ ولا فقرٍ، بل بحصول الآلة، ومُوَاتَاةِ المِزَاج، وبقدر عناية الإنسان بعد ذلك.

فمن قال من الناس: إنها مواهب، أو أقسام، أو طبائع، أو تأثيرات عُلوية أو غير ذلك فهو صادق، وليس يكذب أحد في شيء مما حكيتَه؛ لأنَّ كلّ واحد منهم يومئ إلى جهة صحيحة، وسبب ظاهر، وإن كانت جميعُ الجهات والأسباب مرتقية إلى سبب واحد

لا سبب له، وإلى علة أُولى هي عِلَّة الباقيات وإلى مُبْدع للجميع، خالق للكلّ -تعالى ذكره، وتقدس اسمه- ونحن نستمده التَّوفيق، ونسألُهُ العصمةَ، ونَسْتَوْزِعُه الشُّكْر[1]، ونفوّض إليه أمورنا وهو حسبنا ومولانا، وعليه توكُّلُنَا، ونِعم المولى، ونِعمَ النصير.

(٦٣)

مسألة

ما الفراسة؟ وماذا يُراد بها؟

وهل هي صحيحة، أم هي تصح في بعض الأوقات دون بعض؟ أو لشخص دون شخص؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

الفِراسةُ صناعةٌ تَتَصَيَّدُ الأخلاق والأفعالَ التي بحسب الأخلاق، من الأمزِجةِ والهيئات الطبيعية، والحركات التي تتبعها.

وهي صناعة صحيحة، قوية الأصول، وثيقة المقدمات، ويحتاجُ صاحبُها ومُتَعَاطِيها أن يتدرَّب في ثلاثة أصول لها حتى يُحْكِمَها، ثم يحكم بها، فإنه حينئذ لا يخطئ ولا يغلط.

والأصول الثلاثة هي هذه:

أما أحدها، فالطبائع الأربع أنفسها.

والثاني، الأمزِجَة وما يتبعَها ويقتضيها.

---

(١) في اللسان: «واستوزعت الله شكره فأوزعني: استلهمته فألهمني»، وفي التنزيل: ﴿ رَبِّ أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ ﴾ [الأحقاف: ١٥] ومعنى أوزعني: ألهمني وأولعني به، وتأويله في اللغة: كفني عن الأشياء إلَّا عن شكر نعمتك، وكفني عما يباعدني عنك».

والثالث، الهيئات والأشكال والحركات [٨٤-ب] التابعة للأخلاق.

ونحن نشرحها على مذهبنا في الإيجاز والإيماء إلى النُّكَت، والدلالة بعد ذلك على مظانها.

* * *

فأما قولك: فما الذي يراد بها؟ فإن المراد من هذه الصناعة تَقْدِمَةُ المعرفة بأخلاق الناسِ لِيُلَابِسَهُم على بصيرة.

والفِراسة قد تكون في الخيل والكلاب وسائر الحيوانات التي ينتفع بها الناسُ، وقد تكون في الجمادات أيضًا كفِراسة السُّيوف والسحاب وغيرهما، إلَّا أن العناية التامة إنما وقعت بفِراسة الإنسان خاصَّة؛ لكثرة الانتفاع به مما سنذكره بمشيئة الله.

* * *

وأمَّا قولك: هل تصح أبدًا، أم في وقت دون وقت، ولشخصٍ دون شخص؟ فإني أقولُ:

إنها تصح أبدًا في كل وقت، ولكلِّ أحد، ولكن على الشَّرِيطةِ التي ذكرناها من إحكام الأصول التي وعدنا بذكرها مجملة، والدَّلالة على مواضعها مفصَّلة.

وإنما قلنا إنها تصح أبدًا ودائمًا؛ لأن مقوماتِها ودلائلها ثابتة غير منقلبة، وليست كأشكال الفلك التي تتبدل وتتغير، بل شكل الإنسان، وهيئاته، ومِزاجه، والحركات اللازمة له عن هذه الأشياء ثابتة باقية ما دام حيًّا، فالمُسْتَدِلّ بها أيضًا يتصفحها فيجدها بحال واحدة.

ونعود إلى ذكر الأصول الثلاثة فنقول:

أما الاستدلال بالطباع أنفسها فهو أنَّ الحرارة التي تكون في قلبِ الإنسان -وهي

سبب الحياة- من شأنها إنْ زادت على الاعتدال أنْ تزيد[1] في النَّفْسِ؛ لحاجة القلب إلى الترويح بالرِّئة، وأن توسع التَّجْويف الذي تكون فيه بالحركة الزائدة، وأن يكون [٨٥-أ] لها دخان فاضل على القدر المعتدل بحسب زيادتها، وبقدر الرطوبة الدُّهنية التي تجاورها. فيعرض من هذه الأحوال التي ذكرتها أن يكون الإنسان الذي حرارة قلبه بهذه الصفة عظيم النَّفْس، واسع الصدر، جَهِيرَ الصوت، كثير الشَّعر في نواحي الصدر والأكْتَاف إذا لم يمنع منه مانع، كما يعرض لمن يكون جلده مُسْتَحْصِفًا[2]، ومسامّ جلده مسدودة أو ضيِّقة.

فمن وَجَدَ هذه الصفات، فحكم بأن الموجب لها حرارة غالبة فهو صادق، إلَّا أنه لا ينبغي أن يتسرع إلى حكْم آخرَ حتى ينظر في الأصلين الباقيين، ليثق كل الثقة، وذلك أن الحرارة يتبعها الغضب والشَّجاعة، وسرعة الحركة، ولكن على شروط، وهي[3] أن للدماغ مُشاركة في أفعال الإنسان، وتعديل حرارة القلب إذا كان باردًا رطبًا، فينبغي أن يَنظر فيه، فإن كان صاحب هذا المِزاج صغير الرأس بالإضافة إلى صدره فاحكم عليه بما قلناه.

فإن أضاف المُسْتَدِلُّ إلى هذه الدلالة الدلالتين الأخريين من الأصلين الباقيين، فلا أشكّ في صحة حكمه، وصدق قياسه.

وأمَّا الاستدلال بالأصل الثاني وهو[4] المِزَاج، فقد علنا أن لكل مِزَاج خَلْقًا ملائمًا، وشكلًا مُوافقًا، وذلك الخَلْقُ يتبعه خُلُق للنَّفْسِ؛ فإن الطبيعة تعمل -أبدًا- من كل مِزَاج خَلْقًا خاصًّا؛ فلذلك لا تعمل من نُطْفة الحمار إلَّا حمارًا، ومن النواة إلَّا النخلة، ومن البُرَّةِ إلَّا بُرًّا.

(١) في الأصل: «إلى أن تزيد».
(٢) «مُسْتَحْصِفًا»: من استحصف الشيء: استحكم، وثوب حصيف: محكم النسج صفيقه، والمراد أن الجلد لا ينفذ منه الشَّعر.
(٣) في الأصل: «وهو».
(٤) في الأصل: «فهو».

وكذلك أيضًا -أبدًا- تعمل من المزاج المخصوص بالأسد خِلْقةَ الأسد، ومن [٨٥-ب] مزاج الأرنب خلقة الأرنب، وأن ذلك الخَلْق يتبعه خُلُق خاص -أبدًا- بموجب الطبيعة؛ وذلك أن الأسد لما كان مزاج قلبه حارًّا تتبعه الجرأة، ولأنه مستعد لأن يلتهب قلبه - صار يُسرع إليه الغضب، ولأن مزاجه موافق لِخَلْقِه أعدّت له الطبيعة آلة الفَرْس(١) والنَّهْش، وأزاحت علته في الأعضاء التي(٢) يَستعملها بحسب هذا المِزَاج، وأعطته الأَيْدَ والبطش.

ولما كان مِزاجُ الأرانب مقابلًا لهذا المزاج صارَ خوَّارًا جبانًا ضعيفًا قليل المُنَّة فأعدت الطبيعة [له] آلة الهرب، فهو لذلك خفيف جيّد العَدْو، لا يصدر عنه شيء من أفعال الشجاعة والإقدام، فكل أسد شجاع مِقْدَام، وكل أرنب جبان فرَّار، حتى لو تحدَّث إنسان أنَّ أرنبًا أقدمَ على سبع وَوَلّى السبع عنه لكان موضع ضحك.

فإذا وَجَد صاحبُ الفراسة في مخايل الإنسان وخلقه مشابهةً لأحدِ هذين الحيوانين، فحكم له بقريب من ذلك المِزاج والخلق الصادرِ عنه، فهو غير بعيد من الحق، لا سيما إنْ أضاف إليه الأصلين الباقيين.

وهذان المثالان اللذان ذكرناهما يستمرّ القياس عليهما على مِزَاج خاص بحيوان، أعني أنه يَتْبَع كلّ مزاج خُلُق كالرَّوغَان للثَّعلب والخِدَاع، والجبن(٣) للأرنب والخَتْل، وكالمَلَقِ للسِّنَّوْر والأُنْس، وكالسَّرق لِلْعَقْعقِ(٤) والدّفن.

وإنما صارَ الإنسان وحده لا يظهر منه الخلقُ الطبيعيُّ ظهورًا تامًّا كظهوره من هذه

---

(١) في اللسان: «الفرس: الكسر، وبه سميت فريسة الأسد للكسر... والأصل في الفرس: دق العنق، ثم كثر حتى جعل كل قتل فرسًا».

(٢) في الأصل: «الذي».

(٣) في الأصل: «والخبث».

(٤) في القاموس: «العقعق: طائر أبلق بسواد وبياض، يشبه صوته العين والقاف». وفي حياة الحيوان ٢/ ١٢٨: «... ويوصف بالسرقة والخبث، ويُضرب به المثل في جميع ذلك، وإذا باضت الأنثى أخفت بيضها».

الحيوانات؛ لأنَّهُ مُمَيِّزٌ، ذُو رويَّة، فهو يستر على نفسه مذمومَ الأخلاق بتعاطي ضده، وتكلُّف فعل المحمودِ، وإظهار ما ليس في طبعه، ولا في جِبلَّتِهِ [٨٦-أ] فيحتاج حينئذ إلى أن يستدل على خلقِهِ الطبيعيِّ بأحدِ شيئين: إما بطول الصُّحْبَةِ، وتَفَقُّدِ الأحوال، وإمَّا بالاستدلال الذي نحنُ في ذكْرِه، والاستعانة بصناعةِ الفِرَاسة على ما يُسيِّره من أخلاقه الطبيعيَّة.

فإنْ كان مزاجه وخلقه مناسبًا لخلق الأرنب حكم بخلقه، وإنْ كان مناسبًا للأسد حكم عليه بخلقِهِ مع سائر دلائله الأخر.

* * *

فأمَّا الاستدلال بالأصل الآخَرَ، وهو الهيئات والأشكال والحركات، فهو أنَّ لكلِّ حال من حالات النَّفْس من غضب ورضا، وسرور وحزن، وغير ذلك هيئات وحركات وأشكالًا تَتْبع تلك الحال أبدًا، وظهورها يكون في العين والوجه أكثر، وأصحاب الفِرَاسة يعتمدون العين خاصة، ويزعمون أنها باب القلب، فيَتَصَيَّدُونَ من شكلها ولونِها وأحوالٍ أُخر لها كثيرة يضيق موضِعنا[1] عن ذكرها - أكثرَ الأخلاق والشِّيَم، وتحْسُنُ إصابتهم، ويصدُق حكمهم لا سيّما إن أضافوا إليه الأصلين الباقيين؛ وذلك أن عَينَ المسرور مثلًا، وعينَ الحزين ظاهرتا الهيئة والحركة، فإذا وَجدَ الإنسان وهو بالخِلْقة والطبيعة على أحد هاتين الحالتين من هيئة عينه وحركتها، حَكَمَ عليه بذلك الطَّبع، وكذلك من ظهرَ في وجهه في حال سكوته قُطُوبٌ، وغُضُون في الجبهة وعبوس - حَكَمَ عليه بهذا الطبع، وأنه سيئ الخُلُق.

فهذه هي الأصول الثلاثة التي اعتمدها أصحاب الفِرَاسة، وهي قوية طبيعية كما تراها.

وقد عَمِل فيها أفْليمون كتابًا. ويقال إنه أوّل [٨٦-ب] من سبق إلى هذا العلم ممن انتهى إلينا أثَره، وعَرَفْنا خَبَرَه، ثم تبِعَه جماعة صنّفوا فيه كتبًا، وهي مشهورة فمن أحبّ

(١) في الأصل: «موضعها».

الاتساع في هذا العلم فليأخذه من مظانه.

* * *

وها هنا نوعٌ آخر من الاستدلال - وإن لم يكن طبيعيًّا فهو قريب منه- وهو العادات؛ فإنَّ المَثَل قد سَبَق بأنَّ العادة طبيعية ثانية(١)، وقد علمنا أنَّ من نشأ بمدينة، وفي أمَّة، وطالت صحبته لطائفه - تشبَّه بهم، وأخذ طريقتهم، كمن يصحب الجند، وأصحاب الملاهي، أو سائر طبقات الناس، حتى يُظَنّ بمن صَحِبَ البهائمَ طويلًا أنه يَحْدُثُ فيه شيء من أخلاقها. وأنت تتبين ذلك في الجمّالين والرُّعاة الذين يسكنون البرَّ، وتقلّ مخالطتهم للنَّاس، وفي القوم الذين يعاملون النساء والصِّبيان، كيف ينحطون إلى أخلاقهم، ويتشبهون بهم.

فهذه جملة من القول في الفِرَاسة.

وينبغي أن تَحذرَ الحكم بدليل واحد، وتتوخى جميع الدلائل من الأصول الثلاثة؛ لتكون بمنزلة شهود عدول لا يَتَدَاخَلُكَ الشَّك في صدقهم، فيكون حكمك صادقًا، وفراستك صحيحة، وذلك بحسب دُرْبَتِك بالصناعة بعد معرفتك بالأصول.

وما أكثر الانتفاع بهذا العلم وأحْضره؛ فإني أرى في الجَوَلَانِ الذي يَتَّفِق لي في الأرض، وكثرة الأسفار أَنْ أرى ضروبًا من الناس، وأخالط أَخْيَافَ الأمم(٢)، وأشاهد عجائب الأخلاق، فأستعمل الفِرَاسةَ، فيعظم نفعها، وتتعجل فائدتها.

والفِرَاسة ربما تخطئ في الفيلسوف التام الحكمة، ووجه ذلك(٣) أنه ربما كان ذا مزاج فاسد، وخلق -بالطبع- مُشَاكِل له، فيصلحه، ويهذّبه بطول المُعَانَاة، وتَعَاهُدِ نَفْسه بدوام السِّيرة [٨٧-أ] الحميدة، ولزوم السَّجايا الرّضِيَّةِ، كما يُحكى عن

(١) في الأصل» طبيعة فانية».

(٢) في اللسان: «الأخياف: الضروب المختلفة في الأخلاق والأشكال. ومن الناس: الذين أمهم واحدة وآباؤهم شتى، يقال: النَّاس أخياف: أي مختلفون لا يستوون».

(٣) في الأصل: «التام الحكمة ووحده وذلك».

أفْليمون[١]، وهو أول من سبق إلى هذا العلم، فإنه حمل إلى أبقراطيس وهو متنكر، فدخل إليه وهو لا يعرفه، فلما تأمله حَكم عليه: زَانٍ، فَهَمَّ أصحابه بالوُثوب عليه، فنهاهم أبقراطيس، وقال: قد صَدَقَ الرجلُ بحسب صناعته، ولكني بالقهر أمنعُ نفسي من إظهار سجيَّتها[٢].

(٦٤)

مسألة

ما سِرُّ قولهم: الإنسان حريص على ما مُنِع؟

ولِمَ صار هذا هكذا؟

وكيف يسرع الملَلُ[٣] مما بُذِل[٤]، ويُضَاعِفُ الوَلُوعَ بطلب ما بُخِلَ به؟

هَلَّا كان الحرصُ في مقابلة ما وجد، والزُّهد في مقابلة ما مُنِع؟

ولهذا ما صار الرخيص مَرْغُوبًا عنه، والغالي مرغوبًا فيه، ولهذا إذا ركب الأمير لا يُحْرصُ على رؤيته، كما يُحْرصُ على رؤية الخليفة إذا بَرَز.

الجواب

قال أبو علي مسكويه –رحمه الله:

إنَّ النَّفْسَ غنيَّة بذاتها، مكتفية بنفسها، غير محتاجة إلى شيء خارج عنها.

وإنما عرض لها الحاجة والفقر إلى ما هو خارج منها لمقارنتها الهيولى، وذلك أن أمْرَ الهيولى بالضد من أمر النَّفْسِ في الفقر والحاجة، والإنسان لما كان مركبًا منها

---

(١) راجع ترجمته في أخبار الحكماء ص ٤٤.

(٢) راجع أخبار الحكماء، ص٦٤– ٦٥.

(٣) في الأصل: «الملك».

(٤) في اللسان: «البذل: ضد المنع، بذله يبذله ويبذله بذلًا: أعطاه وجاد به».

عرض له التَّشَوُّفُ(١) إلى تحصيل المعارفِ والقُنْيَات.

أما المعارف والعلوم فهو يُحَصِّلُها في شبيه بالخِزانة له، يرجع إليه متى شاء، ويستخرج منه ما أراد، أعني القوة الذَّاكرة التي تُسْتَوْدَعُ الأمورَ التي تُسْتَفَادُ من خارج، أعني من العلماءِ والكتبِ، أو التي تُسْتَثَارُ بالفِكْرِ والرَّوِيَّة من داخل.

وأَمَّا القُنْيَاتُ والمحسوسات فإنّه [٨٧-ب] يَرومُ منها ما يَروم من تلك التي تقدم ذكرها، فلذلك يغلط فيها، ويخطئ في الاستكثار منها إلى أن يتنبَّه بالحكمة على ما ينبغي أن يُقْتَنَى من العلوم والمحسوسات، فيقصد نحو القصد من الأمرين جميعًا، ويقف عنده.

* * *

وإنَّما حرص على ما مُنِعَ لأنَّه إنما يطلب ما ليس عنده، ولا هو موجود له في خِزَانتَه، فيتحرك لاقتنائه وتحصيله بحسب ميله إلى أحد الأمرين، أعني المعقول أو المحسوس، فإذا حصَّلَه سكن من هذه الجهة، وعلم أنَّه قد ادَّخره، ومتى رجع إليه وجده، إنْ كان مما يبْقى بالذَّاتِ، وتَشَوَّفَ إلى جهة أخرى، ولا يزال كذلك إلى أن يعلم أن الجزئيات لا نهاية لها، وما لا نهاية له فلا طمع في تحصيله، ولا فائدة في النِّزَاعِ(٢) إليه، ولا وجه لطلبه، سواءٌ كان في المعلوم أو في المحسوس.

وإنَّما ينبغي أن يقصد مِنَ المَعْلُومَاتِ إلى الأنواع والذوات الدائمة السرمدية الموجودة أبدًا بحالة واحدة، ويكون ذلك برد الأشخاص التي بلا نهاية إلى الوحدة التي يمكن أن تتأحد بها النفس، ومِنَ المَحْسُوسَاتِ المُقْتَنَاةِ إلى ضَرُورَاتِ البَدَنِ ومُقِيماتِهِ دون الاستكثار منها؛ فإن استيعاب جميعها غير ممكن لأنها أمور لا نهاية لها.

---

(١) في اللسان: «وتشوفت إلى الشيء: أي تطلعت، ورأيت نساء يتشوفن من السطوح: أي ينظرن ويتطاولن».

(٢) في اللسان: «ونازعتني نفسي إلى هواها نزاعًا: غالبتني، ويقال للإنسان، إذا هوى شيئًا ونازعته نفسه إليه: هو ينزع إليه نزاعًا».

فإذن كل ما فَضَلَ عن الحاجة، وقَدْرِ الكِفَاية فهو مادة الأحزان والهموم والأمراض، وضُرُوب المكاره.

والغلط في هذا الباب كثير، وسبب ذلك طمع الإنسان في الغنى من معدن الفقر؛ لأن الفقر هو الحاجة، والغنى هو الاستقلال، أعني ألَّا يحتاج بَتّةً؛ ولذلك قيل إن الله -تعالى- غني؛ لأنه غير محتاج بتَّة.

فأمَّا من كثرت قُنْيَاتُه، فإنه ستكثر [٨٨-أ] حاجاته بحسب كثرة قُنْيَاته، وعلى قدر مُنَازَعَتِهِ إلى الاستكثار تَكْثُرُ وجوه فقره، وقد تبيَّن ذلك في شرائع الأنبياء، وأخلاق الحكماء.

فأما الشيء الرَّخيصُ الموجودُ كثيرًا، فإنما رُغِبَ عنه لأنَّه معلوم أنَّه إذا التُمِسَ وُجِدَ، وأمَّا الغالي فإنما يُقْدَرُ عليه في الأحيان ويُصِيبُه الواحدُ بعد الواحدِ، فكلُّ إنسان يتمنى أن يكون ذلك الواحد؛ لِيحْصُل له ما لم يحصل لغيره، وذلك من الإنسان على السبيل الذي شرحناه من أمره.

(٦٥)
مسألة

ما سبب نظر الإنسان في العواقب؟

وما مثارُه منها؟ وما آثاره فيها؟

وما الذي يَحْلَى بِهِ(١) إذا استقصى؟ وما الذي يَتَخَوَّفُه إذا جَنَحَ إلى الهُوَيْنَى؟

أو ما مراد الأوَّلين في قولهم: المُحْتَفِلُ(٢) مُلَقَّى(٣)، والمُسْتَرْسِلُ مُوقَّى(٤)؟

(١) في اللسان: «وحلى بقلبي وعيني يحلي، وحلى يحلو حلاوة وحلوانًا: إذا أعجبك وهو من المقلوب والمعنى يحلى بالعين».

(٢) في اللسان: «الحفل: المبالاة، يقال: ما أحفل بفلان، أي ما أبالي به، وحفلت كذا وكذا: أي باليت به».

(٣) في اللسان: «رجل ملقى: أي لا يزال يلقاه مكروه».

(٤) في اللسان: «وقاه الله وقاية بالكسر: أي حفظه، والتوقية الكلاءة والحفظ. قال: * إن الموقى مثل ما وقيت*».

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

أما نظر الإنسان في العواقب فيكون لأمرين:

أحدهما لِتَطَلُّعه إلى الأمور الكائنة، وشوقِه إلى الوقوف على الأمر الكائن قبل حدوثه، لما تقدَّم فيه من الكلام في المسألة الأولى.

والآخر لأخذ الأُهْبَة له إن كان مما ينفع فيه ذلك؛ ولهذا المعنى اشتاق الإنسان إلى الفأل والزَّجْر إذا عدم جميع وجوه الاستدلال من أشكال الفَلَك، وحركات النُّجومِ، وربما عدل إلى المُتَكَهِّنِ، وصدَّق بكثير من الظنون الباطلة.

* * *

وأمَّا قول المتقدمين: «المحتفل مُلَقَّى، والمسترسل مُوَقَّى» فهو على ظاهره كالمُنَاقِض للحكم الأول؛ وذلك أن الإشارة في هذا المثل هو إلى أن المُحْتَفِلَ إنما يَتَوَقَّى ما لا بد أن يصيبه، فهو يجتهد أن يخرج من حكم القضاء أعْني [٨٨-ب] موجبات الأقدار بتوسط حركات الفلك، فيصير اجتهادُه في الخروج منه سببًا لحصوله فيه، ووقوعه عليه. وإلى هذا المعنى أشار الشاعر بقوله:

وإذا حَذِرْتَ من الأمور مُقَدَّرًا ... وهرَبْتَ منه فَنَحْوَهُ تَتَوَجَّهُ

فأمَّا المُسْتَرْسِلُ إلى ذلك، الرَّاضي به، فإنه مُوَقَّى مما هو غيرُ مَقْضِيّ، ولا هو بمصيب له وإن لم يَتَوَقَّه، كما قال الشاعر فيمن كان بغير هذه الصِّفة:

حَذِرٌ أُمُورًا لا تكونُ وَخَائِفٌ ... ما ليس مُنْجِيهِ مِنَ الأقْدَارِ(١)

ويتَّصل بهذا الباب شرح ما يجب أن يُتَوَقَّى، وما يجب ألَّا يُتَوَقَّى، أعني بذلك ما يغني فيه الفِكْرُ والرَّوِيَّة، وما لا يغني فيه. وإذا مر ما يقتضيه من الكلام استقصيته إن شاء الله.

(١) البيت لأبان اللاحقي، كما في خزانة الأدب ٣/ ٤٥٦.

(٦٦)

مسألة

ما يصيبُ الإنسان من قَرِينِه في خيره وشرِّه؟

وكيف صار يُؤَثِّرُ الشِّرِّيرُ في الخَيِّر أسرع مما يُؤَثِّرُ الخَيِّر في الشِّرِّير؟

وما فائدة النَّفْس في المقارنة؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

ينال القرين من قرينه الاقتداء والتَّشَبّه، وكما أن كل متجاورين من الأشياء الطبيعية لا بد أن يؤثر أحدهما في الآخر، فكذلك حال النفس؛ وذاك أن الطبيعة مُتَشَبِّهة بالنَّفْس؛ لأنها شبيهة بظل النَّفْسِ، ومن شأن الشيءِ الأقوى في الطبيعة أن يُحِيلَ الأضعفَ إلى نفسه ويُشبِّهه بذاته، كما تجد ذلك في الحار والبارد، والرّطب واليابس؛ ولأجل تأثير المجاور في مجاوره حدثت الأمراض في البدن، وبسببه عُولِجَ بالأدوية.

ولما كانت النَّفْس التي [٨٩-أ] فينا هيولانية(١) صار الشرّ لها طباعًا، والخير تكلُّفًا وتعلُّمًا، فاحتجنا -معاشر البشر- أن نتعب بالخير حتى نَسْتَفِيده ونَقْتَنِيه، ثم ليس يكفينا تحصيلُ صورته حتى نألفه، ونتعوّده، ونُكَرِّر زمانًا طويلًا الحالةَ التي حصلَت لنا منه على أنفسنا؛ لتصير مَلَكَةً وسجيَّةً بعد أن كانت حالًا.

فأما الشرّ فلسنا نحتاج إلى تعب به، وتحصيله، بل يكفي فيه أنْ نُخَلِّي النَّفْسَ وسَوْمَهَا(٢)، ونتركها على طبيعتها، فإنها تخلو من الخير، والخُلُوّ من الخير هو الشرّ؛ لأنه قد تبيَّن في المباحث الفلسفية أنه ليس الشرّ بشيءٍ له عين قائمة، بل هو عدمُ الخير؛

(١) في الأصل: «لاهوتية».

(٢) في اللسان: «وخليته وسومه، أي وما يريد».

ولذلك قيل: الهيولى معدن الشرّ وينبوعه لأجل خُلُوِّها من جميع الصُّور، فالشرّ الأول البسيط هو عدم، ثم يتركب، وسبب تركُّبه الأعدامُ التي هي مقترنة بالهيولى.

وشرح هذا الكلام طويل، إلَّا أن الذي يحصل لك من جواب المسألة فيه أَنَّ النَّفْسَ تتشبَّه بالنَّفسِ المقارنة لها، وتقتدي بها، والشرّ أسرع إليها من الخير؛ لما ذكرناه وهو أنَّ النَّفْسَ التي فينا هي هيولانية، وأعني بهذا القول إنها قابلة للصّور من العقل، فالمعقولات إنما تصير معقولات لنا إذا ثبتت صورها في النَّفْسِ، ولذلك قال أفلاطون: إن النَّفْسَ مكانٌ للصور. واستحسن أرسطاليس هذا التَّشبيهَ من أفلاطون؛ لأنه استعارةٌ حسنةٌ، وإيماءٌ فصيحٌ إلى المعنى الذي أراده.

فيجب -على هذا الأصل- أن نتوقَّى مُجَالَسَةَ الأشرار، ومخَالَطَتَهُمْ، ومقارَنتَهُمْ، ونقبَلَ قولَ الشاعر:

عن المرء لا تسأل وأَبْصِرْ قرينَهُ فإنَّ القرينَ بالمُقَارن مقتد[1]

وينبغي أن نأخذَ الأحداثَ والصبيانَ به أشدَّ الأخذِ، فقد مرَّ في مسألةٍ [٨٩-ب] ما يحقِّقُ هذا المعنى، ويؤكِّدُه، وينبِّه عليه.

(٦٧)

مسألة

ما وجه تسخيف من أطال ذيلَه وسحَبَه، وكبَّر عمامته، وحشا زِيقَه[2] قُطْنًا، وعرَّضَ جَيْبَه تعريضًا، ومشى مُتبَهْنِسًا[3]، وتَكَلَّم مُتَشَادِقًا؟

(١) يُروى: «وسل عن قرينه» والبيت لعدي بن زيد كما في عيون الأخبار ٣/ ٧٩، وحماسة البحتري ٣٠٧، ومجموعة المعاني ص١٤، ونهاية الأرب ٣/ ٦٢، وجمهرة أشعار العرب ص١٠٣، وورد منسوبًا لطرفة كما في ديوانه ص ١٥٣.

(٢) في اللسان: «زيق القميص: ما أحاط بالعنق».

(٣) في اللسان: «يتبهنس: إذا كان يتبختر في مشيه».

ولِمَ شَنُعَ هذا ونظيره؟ وما الذي سَمَّجَ هذا وأمثالَه؟

ولِمَ لَمْ يُتْرَكْ كلُّ إنسان على رأيه واختيارِه، وشهوتِه وإيثارِه؟

وهل أَطْبَقَ العقلاء المُمَيِّزُون، والفضلاءُ المُبَرِّزُون على كراهة هذه الأمورِ إلَّا لِسِرٍّ خاف، وخَبِيئَةٍ موجودة؟

فما ذلك السرّ؟ وما تلك الخَبِيئَة؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

يُنكر مما ذكرتَه كلَّه التكلُّفُ، وذاك أن من خالف عاداتِ الناسِ في زيّهم، ومذاهبِهم، وتفرَّد من بينهم بما يُبايِنُهُمْ، ثم احتمل مؤونةَ ما يتجشمه، فليس ذلك منه إلَّا لغرضٍ مخالفٍ لأغراضهم، وقصدٍ لغيرِ ما يقصدونه؛ فإن كان غايتُه من هذه الأشياءِ أنْ يشهر نفسَه، ويُنَبِّهَ على موضِعِه فليس يَعْدو أن يُوهِمَ بها أمرًا لا حقيقةَ له، ويطلُبَ حالًا لا يستحقُّها؛ لأنه لو كان يستحقها لظهرت منه، وعُرِفَتْ له من غير تكلُّف ولا تجشُّم لهذه المؤن الغليظة، فإذن هو كاذبٌ فعلًا، ومزوِّرٌ باطلًا، وما تعاطى ذلك إلَّا لِيَغُرَّ سليمًا، ويخدعَ مسترسِلًا. وهذا مذهب المحتال الذي يُتَحَرَّزُ منه، ويتباعَدُ عنه. هذا إلى ما يجمعه من بديهة المخالفة، والمخالفةُ سببُ الاستيحاش، وعلةُ النفور، وأصلُ المعاداة.

وإنَّما حَرصَ النَّاس وأهلُ الفضل، وحرص لهم الأنبياءُ عليهم السلام [٩٠-أ] بما وضعوه لهم من السنن والشرائع؛ لتحْدُثَ بينهم الموافقةُ والمناسبةُ التي هي سبب المحبَّات، وأصلُ المودَّات؛ ليتشاركوا في الخيرات، ولتَحْصُلَ لهم صورة التأحُّد الذي هو سبب كل فضيلة، ولأجله تمَّ الاجتماع في المدينة الذي هو سبب حسن الحال في العيش، والاستمتاع بالحياة والخيرات المطلوبة في الدنيا.

(٦٨)

مسألة

ما ملتَمَسُ النَّفْسِ في هذا العالَم؟

وهل لها ملتَمَسٌ وبُغْيَة؟

وإنْ وُسِمَتْ بهذه المعاني خرجت من أن تكون عليَّة الدَّرجة، خطيرة القدر؛ لأن هذا عنوان الحاجة، وبَدْءُ العجز.

ولولا أن يتسعَ النِّطَاقُ لسألت: ما نسبتُها إلى الإنسان؟

وهل لها به قِوام، أو له بها قِوام؟ وإنْ كان هذا فَعَلى أي وَجْهٍ هو؟

وأوسعُ من هذا الفضاء حديثُ الإنسان؛ فإنَّ الإنسانَ قد أَشكَل عليه الإنسان.

* * *

ثم حَكَيْتَ حكايات ليس لها غناءٌ في المسألة، فلنشتغلْ بالجواب.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

لولا أن لفظةَ الالتماس تُوهِمُ غيرَ المعنى الصحيح في حال النَّفْسِ، وظُهورِ آثارها في هذا العالمِ لأطلقتُها، ورخَّصْتُ فيها لك كما أطلقها قوم، ولكني رأيت أبا بكرٍ محمدَ ابْنَ زكريا الطبيبَ(١) وغيرَه ممن كان في طبقته قد تورَّطوا في مذهبٍ بعيدٍ من الحق، سَبَبُهُ هذه اللفظةُ وما أشبَهَها مما أطلقتْهُ الحكماء على سبيل الاتساع في الكلام، بل

(١) كان أبو محمد بن زكريا الرازي في شبيبته مغنيًّا، ثم نزع عن ذلك، وأقبل على دراسة كتب الطب والفلسفة، حتى أصبح إمام وقته في علم الطب، وكان اشتغاله به على الحكيم أبي الحسن علي بن ربّن الطبري، وللرازي كتب كثيرة نافعة كانت عمدة الأطباء. وقد عمي في آخر حياته. وتُوفِيَ سنة إحدى عشرة وثلاثمائة، راجع وفيات الأعيان لابن خلكان ٤/ ٢٤٤ - ٢٤٧، وأخبار الحكماء ص ١٥٥.

لأجل الضرورة العارضة للألفاظ عند ضيقها عن المعاني الغامضة التي أطلقوا عليها.

ولكني سأشير لَكَ إلى ما ينبغي أن تَعْتَقِدَهُ في هذا الباب [٩٠-ب] وهو أن الطبائعَ إذا امتزجت ضُرُوبَ الامتزاجات بضروب حركات الفلك حدثتْ منها ضُروبُ الصُّورِ والأشكالِ التي تَعْمَلُهَا الطبيعة، وتقبل من آثار النَّفْسِ بوسا[طة] الطبيعة ضروب الآثار؛ لأن النَّفْسَ تظهر آثارها في كل مزاج بحسب قبوله، وتستعمل كلّ آلةٍ طبيعية بحسب ملاءَمتِها في كل ما يمكن أن تُسْتَعْمَلَ فيه، وتُنْهِيهِ إلى أقصى ما يمكنُ أن يَنْتَهِيَ إليه من الفضيلة.

وهذا الفعل من النَّفْسِ لا لغرض أكثرَ من ظهور الحكمة، وذاك أنَّ ظهور الحكمة من الحكيم لا يكون لغرضٍ آخر فوق الحكمة؛ لأنَّ أجلَّ الأفعال ما لم يُرَدْ لشيءٍ آخر، بل لذاته، وكلُّ فعلٍ أُرِيدَ لغايةٍ أخرى، ولشيءٍ آخر، فذلك الشيء أجلّ من ذلك الفعلِ.

ولا يمكن أن يكون ذلك مارًّا بلا نهاية، فالغاية الأخيرةُ، والفعلُ الأفضل ما لم يُفْعَل لشيءٍ آخر، بل هو بعينه الغاية والغرض الأقصى، ولذلك ينبغي ألَّا يكونَ قصدُ المتفلسف بفلسفته شيئًا آخر غير الفلسفة، ولا يجب أن يكون قصدُ فاعلِ الجميل شيئًا آخرَ غيرَ الجميل، أعني أنه لا يجب أن يَقْصِدَ به نَيْلَ منفعةٍ، ولا طلبَ ذِكْرٍ، ولا بُلُوغَ رئاسة، ولا شيئًا(١) من الأشياء غيرَ ذات الجميل؛ لأنه جميل.

وقد أشار «الحكيم» إلى أنَّ النَّفْسَ تَكْمُلُ في هذا العالم بقبولها صُوَرَ المعقولات لتصيرَ عَقْلًا بالفعل بعد أن كانت بالقوة، فإذا عَقَلَتْ العقلَ صارت هي هو؛ إذ مِنْ شأنِ المعقولِ والعاقلِ أن يكونا شيئًا واحدًا لا فرق بينهما.

وهذا يَتَّضِحُ بَعْدَ النظر الطويل في أجزاء الفلسفة، والوصول إلى آخرها.

* * *

(١) في الأصل: «شيء».

فأما حديث الإنسان الذي شكوت طوله، وحكيت من الكلام المتردِّد الذي لم يُفِدْكَ طائلًا، فالذي ينبغي أن تَعْتَمِدَ عليه هو أن هذه اللفظة موضوعة على الشيء المرَكَّبِ من نفس ناطقة وجسم طبيعي؛ [٩١-أ] لأن كلَّ مركبٍ من بسيطين أو أكثر يحتاج إلى اسم مفردٍ يعبِّر عن معنى التركيب، ويدلُّ عليه، كما فُعِلَ ذلك بالصورة التي تجتمع مع مادة الفضة فَسُمِّيَ خاتمًا، وكما تجتمعُ صورةُ السرير مع مادة الخشبِ فيصير اسمهُ سريرًا، وعلى هذا أيضًا يُفْعَلُ إذا اجتمع جسمان طبيعيَّان أو أجسامٌ طبيعيَّةٌ فتركَّبَ منها شيء آخرُ فإنَّه يُسَمَّى باسم مفرد، كما يُفْعَلُ بالخَلّ إذا تركَّبَ مع العسل أو السُّكَّر فيسمَّى سَكَنْجَبِنًا[١]، وكما تُسمَّى أنواعُ الأدوية والمعجونات من الأخلاط الكثيرةِ، وأنواعُ الأغذية والأشربة المركبة ينفرد كل واحد منها باسم خاص، وكذلك يُفْعَلُ بالمادة التي تَسْتَحيلُ من صورة إلى صورة كعصير العنب الذي يُسَمَّى عصيرًا مرة، وخمرًا مرة، وخلًّا مرة بحسب تَبَدُّل الصورة على الموضوع الواحد.

فالإنسان هو النَّفْس الناطقة إذا استَعْمَلَتْ الآلات الجسمية التي تسمَّى بدنًا لتصدر عنها الأفعال بحسب التمييز.

(٦٩)

مسألة

حكيتَ - أيَّدك الله- حكاياتٍ بين سائل ومتكلم، ولم تتوجه إلى مطلوب ينبغي أن نبحثَ عنه؛ لأنَّ المسألةَ من باب الأسماء والصفات، وقد تكلمنا عليه فيما مضى كلامًا مستقصًى لا وجه لإعادته، فينبغي أن تعود إلى ما مضى، وتَطْلُبَهُ؛ لتجدَه كافيًا بمعونة الله.

(١) مفاتيح العلوم، ص ١٠٥.

(٧٠)

مسألة

ما سبب استشعارِ الخوفِ بِلَا مُخِيف؟

وما وجه تجلُّدِ الخائف والمصابِ كراهةَ أنْ يوقَفَ منه على فُسُولَةِ طبعه، أو قِلَّةِ مكانتِهِ، أو سوءِ جَزَعِهِ، هذا مع تخاذُلِ أعضائه، ونِدَائِهِ على ما به، واستِحَالةِ أعراضِهِ، وَوِجِيب قلبِهِ، وظهورِ [٩١-ب] علاماتٍ ما إذا أراد طيَّهُ ظهر على أَسِرَّةِ وجهه، وألحاظ عينيه، وألفاظِ لسانِهِ، واضطراب شمائله؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

سبب ذلك توقُّعُ مكروه حادث، فإِنْ كان السبب صحيحًا قويًّا، والدليلُ واضحًا جليًّا كان الخوف في موضعه.

وإنْ لم يكنْ كذلك، وكان من سوءِ ظنٍّ، وفسادِ فكرٍ، فهو مرضٌ أو مِزَاجٌ فاسد من الأصل.

ثم بحسب ذلك المكروه يَحْسُنْ الصبرُ، ويُحْمَدُ احتمال الأذى العارضِ منه، وتَظْهَرُ من الإنسان أمارات الشجاعة أو الجبن.

وأثبتُ الناسِ جنانًا وجَأْشًا، وأحسنُهُمْ بصيرةً ورَوِيَّةً لا بدّ أنْ يضطربَ عند نزول المكروه الحادث به، الطارئ عليه، لا سيّما إنْ كان هائلًا؛ فإن أرسططاليس يقول: «من لم يجزعْ من هَيْجِ البحر وهو راكبه، ومن الأشياءِ الهائلةِ التي فوق طاقةِ الإنسانِ فهو مجنون».

وكثيرٌ من المكاره يجري هذا المجرى ويُقاربُه، والجزَعُ لاحقٌ بالمرءِ على حسَبِهِ ومقدارِهِ؛ فإن كان المكروهُ والمتوقَّعُ مما يُطيقُ الإنسان دَفْعَهُ أو تخفيفَهُ فذهب عليه

أمرُهُ، واستولى عليه الجزع، ولم يتماسكْ له- فهو جبان جزوعٌ مذمومٌ من هذه الجهة.

ودواؤه التدرُّبُ باحتمال الشدائد وملاقاتِها، والتصبُّرُ عليها، وتَوْطِينُ النَّفْسِ لها قبل حدوثها؛ لئلَّا تَرِدَ عليه وهو غافلٌ عنها، غيرُ مستعِدٍّ لها.

وإذا كانت الشجاعة فضيلة، وكانت ضدُّها نقيصة ورذيلة، فَمَن الذي لا يحبُّ أنْ يَسْتُرَ نقيصَتُه، ويُظْهِرَ فضيلتَهُ، مع ما تقدم من قولنا فيما سبق. إنَّ كلَّ إنسانٍ يعشق ذاتَه، ويحبّ نفسَه؟

(٧١)

[٩٢-أ] مسألة

ما سبب غضبِ الإنسان وضجرِه، إذا كان مثلًا يفتح قفلًا فيتعسَّرُ عليه حتى يُجَنَّ، ويَعَضَّ على القُفل، ويَكْفُرَ، وهذا عارضٌ فاشٍ في الناس؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

هذا العارض وشبهُهُ من أقبح ما يعرض للإنسان، وهو غيرُ معذورٍ، إنْ لم يُصْلِحْهُ بالخُلقِ الحسنِ المحمودِ؛ وذلك أنَّ الغضبَ إنما يثور به دمُ القلب لمحبّةِ الانتقام، وهذا الانتقامُ إذا لم يكنْ كما ينبغي، وعلى من ينبغي، وعلى مقدار ما ينبغي، فهو مذموم، فكيف به إذا كان على الصورة التي حكيتَها.

فأما سؤالُكَ عن سبب الغضب، فقد ذكرتَه وأجبتُ عنه، وإذا ثَارَ في غير موضعِه فواجبٌ على الإنسان الناطقِ المميِّزِ أن يُسكِّنه، ولا يستعجله، ولا يجري فيه على منهاج البهيمة، وسنَّةِ السُبعِ؛ فإنَّ من أعانَهُ بالفكرة، وألهبَه بسلطان الرويّة حتى يَحْتَدِمَ ويتوقَّدَ فإنه سَيَعْسُرُ بعد ذلك تلافيه وتسكينُه، والإنسانُ مذمومٌ به إذا تركه وسَوْمَ الطبيعة، ولم يُظْهِرْ فيه أثَرَ التمييز، ومكانَ العقل.

وجالينوس[١] قد ذكر في كتاب الأخلاق حديثَ القُفْلِ بعينه، وتعجب من جهل من يفعلْ ذلك، أو يرفُسُ الحمار ويَلْكُمُ البغلَ، فإن هذا الفعلَ يدلّ على أن الإنسانيَّةَ يسيرةٌ في صاحبه جدًّا، والبهيميَّةُ غالبةٌ عليه، أعني سوءَ التمييز وقلةَ استعمالِ الفكرِ.

وليس هذا وحدَهُ يعرض لحشْوِ النَّاس وعامّتِهم، بل الشَّهوةُ والشَّبَقُ وسائرُ عوارضِ النَّفْسِ البهيميَّةِ والغضبيَّةِ إذا هاج بهم، وابتدأ في حركته الطبيعيَّةِ لم يستعملوا فيه ما وهبه الله -تعالى- لهم، [٩٢-ب] وفضَّلَهُمْ به، وجَعَلَهُم له أَنَاسِيّ، أعني أثرَ العقل بحُسْنِ الرَّويَّةِ، وصحَّة التمييز، والله المستعان، ولا قوّة إلَّا به.

(٧٢)

مسألة

لِمَ صار من كان صغيرَ الرأسِ خفيفَ الدماغ؟ ولَمْ يكنْ كلُّ مَنْ كان عظيمَ الرأس رزينَ الدِّماغ؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

يحتاج الدِّماغ إلى اعتدال في الكيفيَّة والكميَّة، فإن حصل له أحدهما لمْ يُغْنِ عن الآخر، فإن كان جوهرُهُ جيِّدًا في الكيفيّة، وكانت كميَّتُه ناقصةً فهو -لا محالة- رديء، وإن كانت كميَّتُه كثيرةً فليس هو -لا محالة- رديئًا، فقد يكون كثيرًا وجيِّدَ الجوهر، إلَّا أنه يجب أن يكونَ مناسبًا لحرارة القلب؛ ليحصلَ بين بَرْدِ هذا ورطوبتِه، وحرارةِ ذلك ويبوستِه- الاعتدالُ المحبوبُ المحمودُ.

ومتى حصل على الخروج من هذا الاعتدال تبعه من الرداءة قسطُهُ ونصيبُه، إلَّا أنَّ التفاضُلَ بين أنواعِ الخروجِ من الاعتدال كثيرٌ، ولَأَنْ يكونَ جيدًا وكثيرًا زائدًا على

(١) راجع فهرست ابن النديم، ص٤٠٢- ٤٠٣، وأخبار الحكماء ص ٨٥.

قدر الحاجة خيرٌ من أنْ يكونَ جيدًا وناقصًا عن قدر الحاجةِ، فإنْ جَمَع رداءةَ الكيفيّةِ والكميّةِ كان صاحبُه مَعْتُوهًا مُخَبَّلًا بحسب ذلك.

(٧٣)

مسألة

لِمَ اعتقد الناسُ في الكَوْسَجِ(١) أنه خبيثٌ وداهية، وكذلك في القصير؟

ولَمْ يعتقدوا العقلَ والحصافة فيمن كان طويلَ اللحية، كثيف الشَّعر، مديدَ القامةِ، جميل الإمَّةِ(٢) [٩٣-أ].

ولِمَ رأوا خِفَّةَ العارضين من السَّعادة؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

هذه المسألة من باب الفِرَاسة.

والممدوحُ المحمودُ من كل أمرٍ يتبعُ مِزَاجًا ما هو الاعتدال.

فأمَّا الطرفان اللذان يكتَنِفَان الاعتدال -أعني الزيادةَ والنقصانَ- فهما مذمومان مكروهان.

فإنْ كان وُفُورُ اللحية وطولُها وعِظَمُها وذهابُها في جميع جهات الوجه دليلَ السلامةِ والغفْلةِ؛ فبالواجب صار الطرفُ الذي يقابلُه من الخفة والنَّزرةِ والقِلَّةِ دليلَ الخُبْثِ والدَّهاءِ.

وهما جميعًا طرفان خارجان عن الاعتدال المحمود.

وأحسب أنَّ للاختيار السيِّئِ مَدْخلًا؛ وذلك أن الرجلَ إذا كان وافِرَ إضَاعةِ اللِّحيةِ

(١) الكوسج: الذي لا شعر على عارضيه.

(٢) في اللسان: «والإمة: الهيئة».

فهو قادر على أن يُخَفِّفَ منها بأيسر مؤونة حتى يحصُلَ على القدر المعتدلِ، والهيئةِ المحمودة، فتَرْكُهُ إياها على الحال المذمومةِ مع تَعَبِه بها، وإصلاحِها دائمًا، أو تَرْكُهُ إيَّاها حتى تسمُجَ وتضطربَ دليلٌ على سوء اختيار، ورداءةِ تمييز.

فأما عدم اللحيةِ فليس يَقْدِرُ صاحبه على حيلة فيها فهو معذور.

(٧٤)

مسألة

لِمَ سهل الموت على المعذَّب، مع علمه أنَّ العدمَ لا حياةَ معه، وليس بموجود فيه، وأن الأذى -وإن اشتد- فإنه مقرون بالحياة العزيزة؟

هذا وقد علم أيضًا ان الموجودَ أشرفُ من المعدوم، وأنه لا شرفَ للمعدوم، فما الذي يسهِّل عليه العدم؟

وما الشيء المُنْتَصِبُ لقلبه؟

وهل هذا الاختيارُ منه بعقل أو فسادِ مزاج؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

[٩٣-ب] هذه المسألة -وإن كان الغرضُ فيها صحيحًا، فالكلامُ فيها مضطربٌ غيرُ مسلَّمِ المقدّمات، وذلك أنَّ الإنسان إذا مات فليس يعدم رأسًا، بل إنما تبطلُ عنه أعراض، وتُعْدَمُ عنه كيفيات، فأمَّا جواهره، فإنها غيرُ معدومة، ولا يجوز على الجوهر العدم بتَّة؛ لما تبيَّن في أصول الفلسفة مِنْ أَنَّ الجوهرَ لا ضدَّ له، ومن أشياءَ أخر ليس هذا موضعُها.

فالجوهرُ لا يقبلُ العدمَ من حيث هو جوهر، وأجزاءُ الإنسان إذا مات تَنْحَلُّ إلى أصولها - أعني العناصرَ الأربعةَ، وذلك بأن يستحيلَ إليها.

فأمَّا ذوات الجواهر الأربعةِ فهي باقيةٌ أبدًا.

وأمَّا جوهرُه الذي هو النَّفْسُ الناطقةُ، فقد تبيَّن أنه أحقُّ بالجوهرية من عناصره الأربعة، فهو إذَنْ دائم البقاء أيضًا.

ولما لم تكن مسألتُك متوجهةً إلى هذا المعنى، وإنما وقع الغلط في أخذ مقدمات غير صحيحة، وإرسال الكلام فيها على غير تحرُّز- وجب أن نُنَبِّه على موضع الغلط، ثم نَعْدِل إلى جواب الغرض من المسألة فنقول:

إنَّ الحياة ليست بعزيزة إلَّا إذا كانت جيِّدة، وأعني بالحياة الجيِّدةِ ما سَلِمَتْ من الآفات والمكاره، وصدَرَتْ بها الأفعالُ تامَّةً جيِّدةً، ولم يلحق الإنسانَ فيها ما يكرهُهُ من الذُّل الشديد، والضَّيم العظيم، والمصائب في الأهل والولدِ. وذلك أنَّ الإنسان لو خُيِّرَ بين هذه الحياةِ الدريئة، وبين الموتِ الجيِّدِ، أعني أن يُقْتَلَ في الجهاد الذي يَذُبُّ به عن حريمه، ويمتَنِعُ به عن المَذَلَّةِ والمكاره التي وصفناها؛ لوجب بحكم العقل والشريعة أن يختار الموتَ والقتلَ في مجاهدةِ مَنْ يَسُومُهُ ذلك.

وهذه مسألة قد سَبَقَتْ لها نظيرةٌ، وتكلمنا عليها [٩٤-أ] بجواب مُقْنِع، وهو قولك: ما سبب الجزع من الموت؟ وما سبب الاسترسال إلى الموت؛ فليرجع إليه فإنه كاف(١).

(٧٥)

مسألة

لِمَ ذَمَّ الإنسانُ ما لم يَنَلْهُ، وهَجَّنَ ما لَمْ يَحُزْهُ؟

وعلى ذلك عادَى الناسُ ما جهلوا حتى صار هذا من الحِكَمِ اليَتِيمةِ، وقد عادى النَّاس ما جهلوا كما قيل فلم عادَوْه؟

ولِمَ لَمْ يحبوه ويَطْلُبوهُ ويفقهوه حتى تزول العداوة، ويحصُل الشرَفُ، ويَكْمُلُ الجَمال، ويحقَّ القول بالثناء، ويصدُق الخبر عن الحق؟

(١) راجع ص ٨٧ - ٩٠.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله

هذا من قبيح ما يَعْتَرِي الناسَ من الأخلاق، وهو جارٍ مَجْرَى الحسد، وذاهبٌ في طريقه.

وصاحب المثل الذي يقول: المرء عدوٌّ ما جهل، إنما أخرجه مُخرَجَ الذمِّ والعيب كما قيل: النَّاس شجرة بَغْيٍ وحسَد.

والسبب فيه محبّةُ النَّفْسِ أولًا، ثم الغلط في تحصيل ما يزينها.

وذلك أنه إذا أحبّ الإنسانُ نفسه أحبّ صورتها، والعلم صورة النَّفْسِ، ويعرض من محبة صورة نفسه أن يبغض ما ليس له بصورة، فمتى حصل له علم أحبّه، وإذا لم يحصل له أبغضه.

ويذهب عليه أن التماس ما جهله بالمطلب -وإن كان فيه مَشَقَّةٌ- أولى به؛ ليصير -أيضًا- صورة أخرى له جميلة.

ولعل المانع له من ذلك كراهة التذلّل لمن يتعلم منه، بعد حصول العزّ له في نوع آخر، وبين طائفة أخرى.

* * *

فأمَّا قولك: فَلِمَ لَمْ يحبوه حتى يطلبوه ويفقهوه؟ فهو الواجب الذي ينبغي أن يُفْعَل، وعليه حضّ صاحبُ المثل [٩٤-ب] بالتنبيه على العيب لِيُتَجَنَّبَ بإتيان الفضيلة.

وسمعتُ بعضَ أهل العلم يحكي عن قاض جليل المحلّ، عالي المرتبة، أنه همّ بتعلم الهندسة على كبر السن. قال: فقلت له: ما الذي يحملك على ذلك وهو يقدح في مرتبتك، ويطلق ألسن السفهاء عليك، وأنت لا تصل إلى كبير حظ منه مع علو السن، وحاجة هذا العلم إلى زمان طويل، وذكاء لا يوجد إلَّا مع الحداثة واستقبال العمر؟

فقال: ويحك! أحسست من نفسي بغضًا لهذا العلم، وعداوة لأهله، فأحببت أن أتعاطاه لأحبه، ولئلَّا أبغض علمًا فأعادي أهله.

وهذا هو الانقياد للحق، وتجرّع مرارته حرصًا على حلاوة ثمرته، ورياضة للنفس على ما تكرهه فيما هو أزين لها، وأعود عليها، وحملها على ما يصلحها ويهذبها.

(٧٦)

مسألة

لِمَ كان الإنسان إذا أراد أن يتخذ عِدَّةَ أعداء في ساعة واحدة، قَدَرَ على ذلك، وإذا قصد اتخاذ صديق ومُصَافَاةَ خِدْنٍ واحد، لم يستطع إلَّا بزمان واجتهاد وطاقة وغُرْم؟

وكذلك كل صلاح مأمول، ونظام مطلوب في جميع الأمور، ألا ترى أن الفَتْقَ أسهل من الخياطة، والهدم أيسر من البناء، والقتلَ أخف من التربية والإحياء؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

جواب مسألتك هذه منها. وما أشبهها بحكاية سمعتها عن الأصمعي، وذاك أنه بلغني أن قارئًا قرأ عليه:

الألمعي الذي يظن بك الظـن كأن قـد رأى وقـد سمعـــا(١)

[٩٥-أ] فقال: يا أبا سعيد، ما الألمعي؟

فقال: الذي يظن بك الظن كأن قد رأى وقد سمعا(٢).

(١) البيت من قصيدة رائعة لأوس بن حجر يرثي بها فضالة بن كلدة الأسدي، راجع الكامل ٣/ ١٢٠٥، وذيل الأمالي ص٣٤.

(٢) قال المبرد في كتاب التعازي والمراثي ص٢٥: «الألمعي: الحديد القلب الذي يوقع الشيء موقعه، وهذا مثل لا نعلمه لأحد...» وقال الميداني في مجمع الأمثال ١/ ٣٦: «وأصله من لمع إذا أضاء، كأنه لمع له ما أظلم على غيره».

فأنا قائل في هذه المسألة أيضًا:

إنما صار الإنسان قادرًا على اتخاذ الأعداء بسرعة، وغير قادر على اتخاذ الأصدقاء إلَّا في زمان طويل، وبغرامة كثيرة؛ لأن هذا فَتْق، وذاك رَتْق، وهذا هدم، وذاك بناء. وسُقْ باقي كلامك فإنه جوابك.

(٧٧)

مسألة

ما الذي حرك الزنديق والدَّهْرِيّ على الخير، وإيثار الجميل، وأداء الأمانة، ومُوَاصَلَةِ البِرِّ، ورحمة المُبْتَلَى، ومَعونة الصَّرِيخ، ومَغُوثةِ الملتجئ إليه، والشَّاكي بين يديه؟

هذا وهو لا يرجو ثوابًا، ولا ينتظر مآبًا، ولا يخاف حسابًا.

أترى الباعث على هذه الأخلاق الشرفة، والخصال المحمودة رَغْبَتُهُ في الشكر، وتَبرُّؤه من القَرْفِ[١]، وخوفَه من السَّيف؟

قد يفعل هذه في أوقات لا يُظَنُّ به التَّوَقِّي، ولا اجْتِلاب الشكر، ما ذاك إلَّا لخفيَّة في النَّفْسِ، وسِرٍّ مَعَ العقلِ.

وهل في هذه الأمور ما يشير إلى توحيد الله تبارك وتعالى؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه –رحمه الله:

للإنسان –بما هو إنسان– أفعال وهِمَمٌ وسجايا وشِيَمٌ قبل ورود الشرع، وله بداية في رأيه، وأوائل في عقله لا يحتاج فيها إلى شرع، بل إنما تأتيه الشريعة بتأكيد ما عنده، والتّنبيه عليه، فتُثيرُ ما هو كامِن فيه، وموجود في فطرته، قد أخذه الله –تعالى–

(١) في اللسان: «قرفت الرجل: أي عبته، ويقال: هو يقرف بكذا: أي يُرمى به ويتهم، فهو مقروف، وقرف الرجل بسوء: رماه».

عليه، وسطَّره فيه من مبدأ الخلق، فكل من له غريزة من العقل، [٩٥-ب] ونصيب من الإنسانية ففيه حركة إلى الفضائل، وشوق إلى المحاسن لا لشيء آخر أكثر من الفضائل والمحاسن التي يقتضيها العقل، وتُوجِبُهَا الإنسانية، وإن اقترن بذلك في بعض الأوقات محبّة الشكر، وطلب السُّمعة، والتماس أمور أُخر.

ولولا أنَّ محبّة الشكر وما يتبعه -أيضًا- جميل وفضيلة لما رغب فيه، ولولا أن الخالق -تعالى- واحد[1] لَمَا تَسَاوَت هذه الحالُ بالناس، ولا استجاب أحدٌ لمن دعا إليها وحَضَّ عليها إذا لم يجد في نفسه شاهدًا لها، ومُصَدِّقًا بها.

ولعمري إن هذا أوضح دليل على توحيد الله، تعالى ذكره، وتقدّس اسمه.

(٧٨)

مسألة

ما الذي قام في نفس بعض النَّاس حتى صار ضُحْكَةَ؟ أعني يُضْحَكُ ويُسْخَرُ منه، ويُعْبَثُ بِقَفَاهُ، وهو في ذاك صابر مُحْتَسِبٌ، وربما خلا من النَّائِلِ، وربما نَزُرَ النائل.

فكيف هُوِّنَ عليه هذا الأمر القبيح؟ ولعلَّه من بيت ظاهر الشَّرف، مُنِيفِ المحلّ.

وبمثل هذا المعنى يصير آخر مُخَنَّثًا مُغَنّيًا لَعّابًا إلى آخر ما اقتصه من حديث الرجل الذي نشأ على طريق مذمومة، وهو من بيت كبير.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

مر لنا في مسألة الفِرَاسةِ أنَّ لكل مِزَاج خلقًا[2] يَتْبَعُهُ، والنَّفْس تَصْدُرُ أفعالها بحسب تلك الطبيعة والمِزَاج، وأنَّ الإنسان متى استرسل للطبيعة، وانقاد [٩٦-أ] لهواه، ولم

(١) في الأصل: «واجد».

(٢) في الأصل: «خلق».

يستعمل القوَّة الموهوبة له في رفع ذلك، وتأديبه نفسه بها- كان في مِسْلَاخٍ[1] بَهِيمَة!

وهذا الخلق الذي ذكرته في هذه المسألة أحد الأخلاق التابعة لمزاج خارج عن الاعتدال التي متى تُرك الإنسانُ وَسَوْمَ الطبيعة فيها جَمحَتْ فيه إلى أقبح مذهب وأسوأ طريقة. وحُقَّ على من بُلِيَ بها أن يجتهد في مداواتها، ويُجْتهَدَ له فيها.

فقد تقدم قولنا في هذا الباب إنه ممكن، ولولا إمكانه لما حسن التَّقويم والتأديب عليه، ولا الحمد والذمّ فيه، ولا الزَّجر والدعاء إليه، ولا السياسة من الآباء والملوك، وقِوَامُ المدن به.

ومتى لم يَسْتَجِب إنسان لمعالجة هذه الأدْوَاءِ [كانت معالجته][2] بالعقوبات المفروضة واجبة فيه.

وما أشبه الأمراض النَّفسانية بالأمراض الجسمانية، فكما أن مرض الجسم متى لم يعالجه صاحبه بالاختيار والإيثار، وجب أن يُعَالَجَ بالقهرِ والقَسْرِ، فكذلك مرضُ النَّفْسِ إلى أن ينتهي إلى حال يقعُ معها اليأس من الصَّلاح، فحينئذ ينبغي أن يُرَاحَ من نفسه، ويُسْتَرَاحَ منه، وتُطَهَّر الأرض منه، على حسب ما تحكم فيه الشريعة أو السياسة الفاضلة.

(٧٩)

مسألة

ما السبب في محبة الإنسان الرياسة[3]؟

ومِنْ أين ورث هذا الخلق؟

وأي شيء رمزت الطبيعة به؟

(١) في اللسان: «المسلاخ: الجلد، وفي حديث عائشة: ما رأيت امرأة أحب إليَّ أن أكون في مسلاخها من سودة».

(٢) زيادة يوجبها السياق.

(٣) في الأصل: «ما سبب الإنسان في محبة الرياسة».

ولِمَ أفرط بعضهم في طلبها، حتى تَلَقَّى الأسِنَّةَ بنَحْرِه، وواجه المُرْهَفَات بِصَدْرِه، وحتى هجر من أجلها الوِساد، وودّع [٩٦-ب] بسببها الرّقاد، وطَوَى المَهَامِةَ والبلاد؟

وهل هذا الجنس من جنس من امتعض في ترتيب العنوان إذا كوتب أو كاتب؟

وما ذاك من جميعِ ما تقدم؟ فقد تَشَاحَّ النَّاسُ في هذه المواضع، وتباينوا وبلَغُوا المبَالِغ.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

قد تبيَّن أن في النَّاسِ ثلاث قوى، وهي: الناطقة، والبهيميَّة، والغضبيَّة.

فهو بالناطقة منها يتحرَّك نحو الشهوات التي يتناول بها اللَّذات البدنية كلها. ويظهر أثرها من الكبد.

وبالغضبية منها يتحرَّك إلى طلب الرياسات، ويشتاق إلى أنواع الكرامات، وتعرض له الحَمِيَّةُ والأَنَفَة، ويَلْتَمِس العزَّ والمراتب الجليلة العالية، ويظهر أثرها من القلب.

وإنما تقوى فيه واحدة من هذه القوى بحسب مِزَاج قوة هذه الأعضاء التي تُسمَّى الرئيسة في البدن.

فربما خرج عن الاعتدال فيها إلى جانب الزيادة والإفراط، أو إلى ناحية النقصان والتفريط، فيجب عليه حينئذ أن يعدِّلهَا ويَرُدَّهَا إلى الوسط -أعني الاعتدال الموضوع له- ولا يسترسل لها بترك التقويم والتأديب؛ فإنَّ هذه القوى تَهِيجُ لما ذكرناه.

فإنْ تُرِكَتْ وَسَوْمَهَا، وتَرَكَ صاحبُها إصلاحَها وعلاجَها بالأَعْقَال واتباع الطبيعة- تَفَاقَمَ أمرُها، وغلبت حتى تَجْمَح إلى حيث لا يُطْمَع في علاجها [٩٧-أ] ويُؤْيس من بُرْئِها.

وإنَّما يُمْلكُ أمرُها وتأديبُها في مبدأ الأمر بالنَّفْسِ التي هي رئيسة عليها كلّها -أعني

المميِّزة العاقلة، التي تُسمَّى القوّة الإلهيَّة- فإن هذه القوة ينبغي أن تستولي، وتكون لها الرياسة على الباقية.

فمحبة الإنسان للرياسة أمر طبيعي له، ولكن يجب أن تكون مُقَوَّمة؛ لتكون في موضعها، وكما ينبغي.

فإنْ زادت أو نقصت في إنسان لأجل مِزَاج أو عادة سيئة، وجب عليه أن يُعَدِّلَها بالتأديب؛ ليتحرك كما ينبغي، وعلى ما ينبغي، وفي الوقت الذي ينبغي.

وقد مضى من ذكر هذه القوى وآثارها في موضعه ما يجب أن يقتصر بها هنا على هذا المقدار. ونقول:

إنَّه كما يعرض لبعض النَّاسِ أن يلقى الأسنّة بنحره، ويركب أهوال البر والبحر لنيل الشهوات بحسب حركة قوّة النَّفْسِ البهيميَّة فيه، وتَرْكِهِ قَمْعَها- فكذلك يعرض لبعضهم في نهوض قوة النَّفْسِ الغضبيَّة فيهم إلى نيل الرياسات والكرامات- أَنْ يَرْكَبَ هذه الأَهْوَالَ فيها.

ومدارُ الأمر على العقل الذي هو الرئيس عليها، وأن يجتهد الإنسان في تقوية هذه[1] النَّفْسِ؛ لتكون هي الغالبة، وتَتَعَبَّدَ القوتان الباقيتان لها حتى تُصْدِرَ عن أمره وتتحرَّك لما ترسُمه، وتقف عند ما يحدّه؛ فإن هذه القوّة هي التي تسمَّى الإلهية، ولها قوة على رياسة تلك الأُخر، وهداية إلى علاجها وإصلاحها، واستقلال بالرياسة التَّامة عليها، ولكنها -كما قال أفلاطون- في لين الذّهب وتلك في قوة الحديد [٩٧-ب] وللإنسان الاجتهاد والميل إلى تذليل هذه لتلك، فإنها سَتَذِلّ وتنقاد. والله المعين، وهو حسبنا ونعم الوكيل.

(١) في الأصل: «هذا».

(٨٠)

مسألة

ما السبب في تشريف من سَلَفَ له أب أو جد مَنْظورٌ إليه، مَكْثُورٌ عليه في فعال مُمَجَّد، وشجاعة وسياسة، دون تشريف من كان له ابن كذلك؟ أعني كيف يَسْرِي الشَّرف من المتقدِّم في المتأخِّر، ولا يسري من المتأخِّر في المتقدِّم(١)؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه –رحمه الله:

إن الأب عِلَّة الولد، وعِرْقُه يسري فيه؛ لأنه مَعْلُولُه، ولأنه مُكَوَّن من مِزَاجه وبزْره، فهو من أجل ذلك كجزء منه، أو كنسخة له، فغير مُسْتنكر أن يظهر أثرُ العلة فيه، أو ينتظر منه نُزُوع العرق إليه.

فأما عكس هذه القضية، وهو أن يصير المعلول سببًا للعلَّة حتى يرجع مقلوبًا، فشيء يأباه العقل، وتردُّه البديهة، ويَسِيرُ التَّأَمُّلِ يكفي في جواب هذه المسألة.

(٨١)

مسألة

ولِمَ إذا كان أبو الإنسان مذكورًا بما أسلفنا نَعْتَه، وبغيره من الدِّين والورع– وجب أن يكون ولده، وولد ولده يَسْحَبُون الذَّيل، ويَخْتَالُونَ في العِطَافِ، ويزْدَرُون النَّاس، ويَرَوْنَ من أنفسهم أنهم قد خُوِّلُوا الملك، ويعتقدون أن خِدْمَتَكَ لهم فريضة، ونَجَاتَكَ بهم مُتَعلِّقة؟

ما هذه الفتنة والآفة؟ [٩٨-أ] وما أصلها؟

(١) في الأصل: «من المتقدم في المتأخر».

وهل كان في سالف الدهر، وفيما مضى من الزمان من الأمم المعروفة هذا الفَنّ؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

قد ذكرنا في جواب المسألة الأولى ما ينبه على جواب هذه التالية؛ فإن المعلول إنما يَشْرُفُ بشرف عِلَّته، فإن كان ذلك الشرف دينًا وعلَّتُه الهيئة حَصَلَ للعِرْق السَّاري من الافتخار به ما لا يحصل لغيره، ولكن إلى حد مفروض، ومقدار معلوم، فأمَّا الغُلُوُّ فيه إلى أن يعتقد أنهم كما حكيت عنهم، فهو كسائر الإفراطات التي عددناها فيما تقدم.

وأمَّا قولك: هل كان في سالف الدهر شيء من هذا الفنّ؟ فلعمري لقد كان ذلك في كل أمة، وكل زمان.

ولم تزل النَّجَابَةُ على الأكثر سارية في الأولاد، ومتوقعة في العروق حتى إن المُلْكَ يبقى في البيت الواحد زمانًا طويلًا لا يرتضي النَّاسُ إلَّا بهم، ولا ينقادون إلَّا لهم. وذلك في جميع الأمم من الفرس والروم والهند وسائر أجناس النَّاسِ.

وكذلك العرق اللئيم، والأصل الفاسد يُهْجَى به الأولادُ، ويُنْتَظَرُ منهم النُّزُوعُ إليه فَيذَمُّون به، وتُتَجَنَّبُ ناحيتُهم له.

ولكن مسألتك مضمنة ذِكْرَ الدين وله حكم آخر كما قد علمت من عُلُوِّ الرُّتبة، وشرف المنزلة، وإنْ لم تكن النبوة نفسها سارية في العرق، ولا هي متوقعة، فما يتبع النبوة من التَّعظيم والتَّشريف، ونُجُوع(١) النَّاس لها بالطبع، والتماس أهل بيتها [٩٨-ب] مرتبة الإمامة والتَّمْلِيك- أمْرٌ خارج عن حكم العادة، ولا سيّما إن كان هناك شَرِيطَةُ الفضيلة موجودة والاستقلال حاضرًا، فإن العدول حينئذ عمن كان بهذه الصفة ظلم وتعد. والسلام.

(١) في اللسان: «النجعة عند العرب: المذهب في طلب الكلأ في موضعه».

(٨٢)

مسألة

هل يجوز أن تكون الحكمة في تساوي النَّاس من جهة ارتفاعِ الشرف دون تباينهم؟

فإنه إن كانت الحكمة في ذلك لزم أن يكون ما عليه النَّاس إمَّا عن قهر لا فِكَاكَ لهم منه، أو جهل لا حُجَّة عليهم به.

ولست أعني التَّساوي في الحال وفي الكِفَاية، وفي الفقرِ والحاجةِ؛ لأنَّ ذاك قد شَهِدت له الحكمة بالصَّواب؛ لأنه تابع لِسوسِ العالَم، وجار مع العقل.

وإنما عنيت تساوي النَّاس من جهة السبب؛ فإنَّ التَّطاوُل والتسلُّط والازْدِرَاء قد فشا بهذا النسب.

والحكمة تَأْبَى وضْعَ ما يكون فسادًا أو ذريعةً[1] إلى فساد؛ ولهذا قال النبي ﷺ: «المؤمنون تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهم، ويسعى بِذِمَّتِهم أَدْنَاهم، وهم يَدٌ على من سِوَاهم»[2].

الجواب

قال أبو علي مسكويه –رحمه الله:

إنما يشرف الإنسان بنفسه، وبما يظهر فيه من آثار الحكمة. وما أحسن قول الإمام علي رضي الله عنه: «قيمة كلّ امرئ ما يُحْسِن».

وإنما حكينا ما تقدّم من سَرَيَان النّجابة في العِرْق لأجل أنَّ الطَّمع يقوى فيمن كانت له سابقة في فضيلة أن تظهر فيه أيضًا، ولا سيّما إنْ كانت علّته قريبة منه.

وكيف يتساوى [٩٩–أ] النَّاس في ارتفاع الشرف؟ ولو تساووا فيه لما كان شرف

---

(١) في اللسان: «الذريعة: جمل يختل به الصيد، يمشي الصياد إلى جنبه فيستتر به، ويرمي الصيد إذا أمكنه، وذلك الجمل يسيب أولًا مع الوحش حتى تألف.

قال ابن الأعرابي: ثم جعلت الذريعة مثلًا لكل شيء أدنى من شيء وقرب منه».

(٢) راجع المجازات النبوية للشريف الرضي ص ٢٤ – ٢٦.

ولا ارتفاع، إلَّا فَعَلَى ماذا يرتفع ويَشْرُفُ، والمنازل متساوية؟

ولكنَّ النَّاس يتساوون في الإنسانية التي تَعُمُّهم، وفي أشياء تتبع الإنسانية من الأَحكام والأوضاعِ، ويتفاوتون في أمور أخر يزيد بها بعضهم على بعض.

(٨٣)

مسألة

ما التَّطَيُّر والفَأْل؟ ولم أُولِعَ كثير من النَّاس بهما؟

وكيف نُفِيَ عن الشريعة أحدُهما ورُخِّصَ الآخر[١]؟

وهل لهما أصل يُرْجَعُ إليه، ويُوقَفُ لديه؟

أو هما جاريان مرّة بالهَاجِسِ والاستشعار، ومرّة بالاتفاق والاضطرار؟

والخبر عن النبي ﷺ فاش في هذا المعنى، وليس طَرِيقُه مُحْدثًا للعِلْم، ولا مَتْنُهُ مُجِيلًا للرَّأْي؛ إذ يقول: لا عَدْوَى ولا طِيرَة». وقد قيل في مكان آخر: كان يُحِبُّ الفَأْلَ الحَسَن.

وزعم الرُّواة أنه حين نزل المدينة عند أبي أيوب الأنصاري[٢] سمعه يقول لغلامين

---

(١) في اللسان: «كان من شأن العرب عيافة الطير وزجرها، والتطير ببارحها، ونعيق غرابها، وأخذها ذات اليسار إذا أثاروها، فسموا الشؤم طيرًا وطائرًا وطيرة؛ لتشاؤمهم بها. ثم أعلم الله -جلَّ ثناؤه - على لسان رسوله ﷺ أن طيرتهم باطلة، وقال: لا عدوى ولا طيرة ولا هامة. وكان النبي يتفاءل ولا يتطير. وأصل الفأل: الكلمة الحسنة يسمعها عليل فيتأول منها ما يدل على برئه، كأن سمع مناديًا نادى رجلًا اسمه سالم وهو عليل- فأوهمه سلامته من علته. وكذلك المضل يسمع رجلًا يقول: يا واجد، فيجد ضالته. والطيرة مضادة للفأل. وكانت العرب مذهبها في الفأل و الطيرة واحد، فأثبت النبي ﷺ الفأل واستحسنه، وأبطل الطيرة ونهى عنها. وفي الحديث: الطيرة شرك. وإنما جعل الطيرة من الشرك؛ لأنهم كانوا يعتقدون أن الطير تجلب لهم نفعًا، أو تدفع عنهم ضررًا إذا عملوا بموجبه فكأنهم أشركوه مع الله في ذلك».

(٢) شُهر بكنيته، واسمه خالد بن زيد بن كليب، شهد غزوة العقبة وبدر وأحد، والمشاهد كلها مع رسول الله ﷺ، ولما قدم الرسول المدينة مهاجرًا نزل عليه، وأقام عنده حتى بنى حجره ومسجده وانتقل إليها. وآخى بينه وبين مصعب بن عمير. وتوفي أبو أيوب مجاهدًا سنة اثنتين وخمسين، ودُفِنَ بالقرب من القسطنطينية. راجع أسد الغابة ٢/ ٨٨ - ٩٠، ٥/ ١٤٣- ١٤٤، والإصابة، ٢/ ٨٩ - ٩٠.

له: يا سالم، يا يَسَار. فقال لأبي بكر: «سلِمت لنا الدّار في يُسْر»[1].

فكيف هذا؟ وما طريقه؟

وهل يطَّرِد ذلك في تطايره أم يقف؟

* * *

ثم حكيت الحكاية عن ابن إسماعيل في قصة الزعفراني.

* * *

وحكيت أيضًا عن ابن الرُّومي[2] قوله: الفأل لسان الزمان، وعنوان الحِدْثَان.

وقلت: ما أكثرَ ما يَقعُ ما لا يُتَوَقَّعُ؛ مِمَّا لم يَتَقَدَّم فيه قول ولا إرْجَاف[3]، حتى إذا قارن ذلك شيء صار العَجَبَ العُجَاب، والشيء المُسْتَطْرَف.

[٩٩-ب] الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

الإنسان متطلع إلى الوقوف على كائنات الأمور ومستقبلاتها ومغيباتها، كما وصفنا مِنْ حاله[4] فيما تقدم، فهو بالطبع يَتَشَوَّفُهَا، ويَرُومُ معرِفَتها، على قدر استطاعته، وبحسب طاقته، فربما أمكنه التَّوصُّل إلى بعضها بطبيعة موافقة، في رأي صائب، وحَدْسٍ صادق، وتكَهُّن في الأمور لا يكاد يُخْطِئ فيها، فهو من أعلى درجة

(١) الحديث في العقد الفريد ٢/ ١٠٣. ومثل ذلك ما رواه الزمخشري في الفائق ١/ ٧٤ من أن النبي صلى الله عليه وسلم لما توجه نحو المدينة، خرج بريدة الأسلمي -رضي الله عنه- في سبعين راكبًا من أهل بيته من بني سهم، فتلقى نبي الله ليلًا، فقال له: من أنت؟ فقال: بريدة، فالتفت إلى أبي بكر وقال: «يا أبا بكر، برد أمرنا وصلح»، ثم قال: ممن؟ قال: من بني سهم، قال خرج سهمك.
وبرد أمرنا: أي سهل، من العيش البارد وهو الناعم السهل، وخرج سهمك: أي ظفرت، وأصله أن يجيلوا السهام على شيء، فمن خرج سهمه حازه».

(٢) راجع طيرة ابن الرومي في زهر الآداب ٢/ ١٩٨ - ٢٠٢.

(٣) في اللسان: عن الجوهري: «والإرجاف: واحد أراجيف الأخبار، وقد أرجفوا في الشيء: أي خاضوا فيه».

(٤) في الأصل: «كما وصفناهن حاله».

في هذا الباب، وأوثق سبب فيه، فربما تعدَّد في بعضها ذلك فيرُومُ التَّوصُّل إليه بدلائل النجوم، وحركات الأشخاص العُلْوِيَّةِ وتأثيرها في العالم السفلي، ويَصْدُقُ حكمُه أو يكذب بحسب قُوَّته في أخذ الدلائل ومَزْجِهَا بعد ذلك.

ولهذه الصناعة أصول كثيرة جدًّا، وفروع بحسب الأصول.

وخَطأُ المُخْطِئ ليس من ضعف أصول الصناعة، ولكن من ضعف الناظر فيها، أَوْ لأَنَّه يَرُومُ من الصناعة أكثر مما فيها، فيحمل عليها زيادة على الموضوع منها، وربما فاتته هذه الأسباب ونظائرها من الدلائل الطبيعيَّة.

وليس من شأن النَّفْسِ أن تعمل عملًا بغير داع إليه، ولا سبب له فيصير كالعبث، فإذا سَنَحَ له أمران، ولم يرجح أحدهما على الآخر طلب لنفسه حُجّة في ركوب أحدهما دون الآخر، فيستريح حينئذ إلى الأسباب الضعيفة، ويَتَمَحَّلُ العلَلَ البعيدة بقدر ما يَتَرَجَّحُ أحد الرأيين المتكافِئَيْن في نفسه على الآخر حتى يصل إليه، ويأخذ به.

❊ ❊ ❊

وسبيلُ الرجل الفاضل أن يكون حسن الظن، قَوِيمَ الرجاء، جميل النيَّة فيتفاءل حينئذ.

والفأل قد يكون بأصوات بسيطة ليس فيها [١٠٠-أ] أثر النطق، ولكن أكثره بالكلام المفهوم.

وقد يكون بصورة مقبولة، وأشكال مستحسنة، ولكن معظمه في خلق الإنسان.

وقال النبي ﷺ(١): «إذا أَبْرَدْتُمْ إليَّ بَرِيدًا فاجعلوه حسَنَ الاسم، حسَنَ الوجه»(٢).

❊ ❊ ❊

(١) الحديث بسنده في عيون الأخبار ١/ ١٤٨، وفي اللسان مادة «برد» وفي العقد الفريد ٢/ ٢٠١، وفي الفائق أن النبي ﷺ كان يكتبه إلى أمرائه..

(٢) قال الزمخشري في الفائق ١/ ٧٥: «أي إذا أرسلتم إليَّ رسولًا. والبريد في الأصل: البغل، وهي كلمة فارسية، أصلها بريده دم، أي محذوف الذنب؛ لأن بغال البريد كانت محذوفة الأذناب فعربت الكلمة وخففت، ثم سمى الرسول الذي يركبه بريدًا».

فأمَّا أصحاب الطِّيَرة فلأَنهم أضداد لأصحاب النّيات الجميلة، والرجاء الحسن، فطريقتهم[1] مكروهة، وتَطيُّرهم من الأمور أكثر، وأنواع دلائلهم أَغْزَر وأبسط، وذلك أنهم يأخذون بعضها من الخِيلَان[2] في الناس، والدَّوَائر[3] في الخيل، وأصناف الخِلق الطبيعيَّة.

وبعضها من الأمزجة المتنافرة، والخِلَق المكروهة كالبُوم والهَامَة والعقرب والفأر وما أشبهها.

وبعض من الأصوات المنكرة كنهيق الحمير وأصوات الحديد وما أشبهها.

وبعضها من الأسماء والألقاب إذا اشْتَقُّوا لها ما يُوافِقُها في بعض الحروف أو في كلِّها كاسم الغراب من الغُرْبَة والبان من البَيْن[4]، والنَّوَى - نوى التمر- من البعد.

وبعضها من العاهات، كالأعور من اليمين، والمقعد من الرّجل.

وبعضها من الحركات والجهات كالسَّانِح والبَارِح[5] والمُعْوَجّ والمائل.

وجميع ذلك؛ لضعف النَّفْسِ والنَّحِيزَةِ[6]، واستيلاء اليأس والقُنوط عليها.

وهذه الاسْتِشْعَارات تزِيدها سوءَ حال؟ فلذلك نُهِيَ عنها.

وكانت العرب خاصة من بين الأمم أحْرَص على هذه الطريقة، وألزمَ لها، على أن

(١) في الأصل: «فقطريقتهم».

(٢) في اللسان: «وفي صفة خاتم النبوة: عليه خيلان. هو جمع خال، و هي الشامة في الجسد. وفي حديث المسيح عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام: كثير خيلان الوجه».

(٣) في الأصل «الدوابر» وهو خطأ. «والدوابر» قطع بيضاء مستديرة في حجم الدرهم، بعضها محبوب، وبعضها مكروه. راجع تفصيل ذلك في كتاب الخيل لأبي عبيدة ص ١١٤، ١١٥، واللسان مادة «دور».

(٤) في العقد الفريد ٢/ ٣٠٢، وقال أبو الشيص:

أشاقك والليل ملقي الجران   غراب ينوح على غصن بان
وفي نعبات الغراب اغتراب   وفي البان بين بعيد التداني

(٥) في العقد الفريد ٢/ ٣٠٣: «قال أبو حاتم: السانح: ما ولاك ميامنه، والبارح ما ولاك مياسره».

(٦) في اللسان: «نحيزة الرجل طبيعته، وتجمع على النحائز».

شاعرهم يقول، وقد أحسن:

تَخَبَّرَ طَيْرَهُ فيها زيـــــــاد لِتُخْبِرَهُ وما فيهـــــا خَبِيــــــرُ[1]
أقــــام كأن لقمــان بن عــاد أشـــــار له بحكمتـه مشيــــر
[١٠٠-ب] تَعَلَّمْ أنه لا طيـر إلا على مُتَطَيِّر وهـــو الثُّبُـــــورُ[2]
بلى، شيءٌ يوافق بعــض شيءٍ أَحَايِـينًا وباطلُـــه كثيــــــر[3]

(٨٤)

مسألة

ما السبب في كراهة بعضهم إذا قيل له: يا شيخ، على التَّوقير والإجلال، وهو لا يكون شيخًا؟ وآخر يتمنى أن يقال له ذلك، وهو شاب طَرِير[4]؟

بل أنت تجد ذلك في شيخ على الحقيقة يكْره ذلك، إلَّا أنَّ هذا علته ظاهرة، ولكن الشأن في شاب يُشَيَّخُ تعظيمًا فيكرَه، وشاب لا يُشَيَّخُ فيتكلَّف. وفَقْدُ الشَّباب مُوجع، ووجه الشيب مُفْظِع[5].

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّما يختلف النَّاسُ في ذلك باختلاف نظرهم لأنفسهم، وبحسب ملاحظتهم أغراض مُخَاطبيهم.

(١) في اللسان: «يقال تخبر الخبر واستخبر: إذا سأل عن الأخبار ليعرفها» وفي الأصل «تجبر».
(٢) في اللسان: «الثبور: الهلاك والخسران والويل».
(٣) ورد هذا البيت والذي قبله في اللسان مادة «طير» وفي عيون الأخبار ١/ ١٤٦.
(٤) في اللسان: «رجل طرير: ذو طرة وهيئة حسنة وجمال، وقيل: هو المستقبل الشباب».
(٥) في اللسان: «أفظع الأمر: اشتد وشنع وجاوز المقدار وبرح، فهو مفظع، وفي الحديث: لا تحل المسألة إلَّا لذي غرم مفظع. المفظع: الشديد الشنيع».

وذلك أنه رُبَّما أحبّ الإنسان أن تظهر فضيلتُه في ابتداء زمانه، واستقبال عمره، فإذا[1] قيل له: يا شيخ ظنَّ أنه قد سُلِب تلك الفضيلة، وأُلْحِقَ بمن حصَّل تلك الفضيلة في الزمان الطّويل، والتّجربة الكثيرة.

وربما كره ذلك أيضًا لأَرَبٍ له في الشَّباب، وميل إلى اللّعب والهوى اللّذين يُسْتَقْبَحَان من الشّيخ، فإذا قيل له: يا شيخ رأى هذا اللّقب كالمانع له والزاجر، وأنَّ مخاطبه[2] ينتظر منه ما ينتظر من المشايخ، ولا يعذره على ركوب ما يَهُمُّ به ويَعْزِمُ عليه.

وربما نظر الإنسان إلى مرتبة حصلت له من الوقار الذي لا يحصل [إلَّا][3] من المشايخ، وهو في سن الشباب فيُسَرُّ بالإكرام، [١٠١-أ] وسرعة بلوغه مبلغ المُحَنَّكِين وأهل الدُّرْبَة.

فبحسب اختلاف النظر تختلف وجوه الرضا بهذا الوصف، والسَّخط له.

(٨٥)

مسألة

ما علة الإنسان في سلوته إذا كانت محنتُه عامةً له ولغيره؟

وما عِلَّة جزعه واستكثاره وتحسُّره إذا خصَّته المَسَاءَةُ، ولم تَعْدُه المصيبة؟

وما سرّ النَّفْس في ذلك؟

وهل هو محمود من الإنسان أم مكروه؟

وإذا نَزَا به هذا الخاطر فَبِمَ يُعَالجه، وإلى أي شيء يرده؟

---

(١) في الأصل: «إذا».

(٢) في الأصل: «وأن مخلطيه».

(٣) زيادة اقتضاها سياق الكلام ومعناه.

ولِمَ يتمنّى بسبب محنته أن يَشْرَكُه النَّاس؟ ولِمَ يستريح إلى ذلك؟ وأصحابنا يروون مثلًا بالفارسية ترجمته: من احترق بَيْدَرُه[1] أراد أن يحترق بَيْدَرُ غيرِه.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

الجزع والأسف والحزن من عَوَارِضِ النَّفْسِ، وهي تجري مجرى سائر العَوَارِض الأُخر كالغضب والشَّهوة والغيرة والرّحمة والقسوة وسائر الأخلاق التي يُحْمَدُ الإنسان فيها إذا عرضت له كما ينبغي، وبسائر الشُّروط التي أحصيناها مرارًا كثيرة، ويُذَمُّ بها إذا عرضت بخلاف تلك الشَّرائِطِ.

وإنَّما تُهَذَّبُ النَّفْس بالأخلاق لتكون هذه العوارض [التي] تعرض له في مواضعها على ما ينبغي في الوقت الذي ينبغي، فالحزن الذي يعرض كما ينبغي هو ما كان في مصيبة[2] لحقت الإنسان لذنب اجْتَرَحَهُ، أو لعمل فرَّط فيه، أو كان له فيه سبب اختياري، أو لسوءِ اتِّفاق خَصَّه دون غيره وهو يجهل سببه، فإنَّ هذا الحزن، وإن كان دون الأول، فالإنسان مَعْذُورٌ به.

فأمَّا ما كان ضروريًّا، أو واجبًا فليس يحزن له عاقل؛ لأن غروب الشمس مثلًا لما كان ضروريًّا لم يحزن له أحد، وإن كان عائقًا عن منافع كثيرة، وضارًّا بكل [١٠١- ب] أحد، ومَنَعَ النَّظَر والتَّصرُّف في منافع الدنيا، وكذلك هجوم الشّتاء والبرد، ووُرُودُ الصّيف بالحرِّ لا يحزن له عاقل، بل يستعدّ له، ويأخذ أُهْبَتَه.

وأمَّا الموت الطبيعي فليس يحزن له أحد؛ لأنَّه ضروري، وإنما يجزع الإنسان منه إذا ورد في غير الوقت الذي كان ينتظره، أو بغير الحالة المُحْتَسَبَةِ؛ ولذلك يجزع الوالد على موت ولده؛ لأن الذي احتسبه أن يموت هو قبله.

(١) في اللسان: «البيدر: الموضع الذي يداس فيه الطعام».

(٢) في الأصل: «فمصيبة».

فأمَّا الولد فيقل جزعه على والده؛ لأن الأمر كما كان في حسابه، إلَّا أنه تقدم مثلًا بزمان يسير، أو كما ينبغي.

فأمَّا ما يعرض للمسافر، ولِرَاكِبِ البحر أن يُخصَصَّ دون مَنْ يَصْحَبُه بمحنة في ماله أو جسمه، فإنما حزنُه لسوء الاتِّفاق ورَدَاءَةِ البخت، فإن هذا النوع مجهول السبب؛ ولذلك يُعْذَرُ فيه أَدْنَى عذر.

وأمَّا من يتمنى لغيره من السُّوءِ مثل ما يحصل له، فهو شرّ في طبعه لا سيّما إذا لم يُجْدِ عليه شيئًا، ولم يَعُدْ له بطائل، وحينئذ يحسن توبيخه وتأديبه. وقد أحسن الشاعر في قوله:

ليس تَأْسُو كُلُومُ غَيْرِيَ كَلْمِي ... مـا بِهِمْ مَا بِهِمْ ومـا بِيَ مَا بِيَ[1]

(٨٦)

مسألة

ما الفضيلة السَّارية في الأجناس المختلفة كالعرب، والرُّوم، والفرس، والهند؟

وزعمت أنك حذفت الترك لأن «أبا عثمان» لا يعتد بهم إلى ما يتصل به من كلامك مما لم أحكه، إذ كانت المسألة هي في قدر ما خرج من حكايتي.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

لما كانت هذه المسألة متوجهة إلى خصائص الأمم، والتعجب واقعًا مما [١٠٢-أ] تفرَّدَ به قوم دون قوم - أَقْبَلْتُ على البحث عن ذلك، وتركتُ تهذيبَ ألفاظِ المسألة.

وهذه سبيلي في سائر المسائل؛ لأن صاحبها يسلك مسلك الخطابة، ولا يذهب مذهب أهل المنطق في تحقيق المسألة، وتَوْفِيَتِهَا حظَّها على طرقهم، فأقول وبالله التوفيق:

(١) البيت لابن الرومي، كما في أمالي المرتضى ٣/ ٧٩.

قد تقدم فيما مضى من كلامنا أنَّ النَّفْسَ تستعمل الآلات البدنية، فتصدر أفعالها بحسب أمزجتها، وحكينا عن جالينوس مذهبه، ودللنا على الموضع الذي يستخرج منه ذلك، وضربنا له مثلًا من الحرارة الغريزية وغيرها إذا كانت حاضرة كيف تَسْتَعْمِلُهَا النَّفْسُ النَّاطقة حتى تكون كما ينبغي، وعلى ما ينبغي، وفي الوقت الذي ينبغي، وأنَّ الرياضة وحُسْنَ التقدير والترتيب ولزوم ذلك حتى يصير سجيَّة ومَلَكَة - هي الفضيلةُ والخلقُ المحمود.

فإذا كان هذا الأصل محفوظًا، فما أيْسَرَ الجواب عن مسألتك هذه!

وذاك أن لكل أَمَّة مِزَاجًا هو الغالب عليهم، وإنْ كان يوجد في النادر وفي الفرط ما هو مخالف لذلك المِزَاج، وذلك لأجل التربة والهواء والأغذية والمِزَاج التابع لذلك، ولما كرهتَهُ أنت أيضًا من آثار الفلك والكواكب؛ فإن ذلك العالم هو المُؤَثِّرُ في هذا العالم بالجملة.

أَمَّا أوّلًا فبتمييز العناصر بعضها عن بعض، ثم بمزجها[1] على الأقل والأكثر، ثم بإعطائها الصُّور والأشكال.

وليس لاستعفائك من الحق وجه، ولا لإعفائك إياك منه طريق، فالتزمه؛ فإنه واجب.

ولولا أن مسألتك وقعت عن غير هذا المعنى لاشتغلت به، ولكن هذا أصل له، فلا بد في ذكر الفرع من ذكر [١٠٢-ب] الأصل.

وإذا كان هذا على هذا فحيث يعتدل مزاجٌ مّا من الأمزجة الشّريفة -أعني في الأعضاء الشريفة وهي: القلب، والكبد، والدِّماغ- وأضيف إلى ذلك ما ذكرناه من أخلاق فاضلة- أعني ترتيب الأفعال الغامرة، وبحسب[2] المِزَاج، وتهذيبها ولزومها

(١) في الأصل: «... بعضه عن بعض لم يمزجها».

(٢) في الأصل: «الضامرة وبحسب».

يتكرّر الفعل، وإدْمَانِ العادة- فهناك تحصيل الفضيلة الصادرة عنها.

وسواء أكان ذلك في أمّة، أو شخص، أو كان ذلك عن ابتداء أخلاقٍ شريفةٍ، أو تأديبٍ شيئًا فشيئًا بعد أن يكون المزاج مسعدًا، والبغية قابلة، والعادة مستمرة، فإن الفضيلة حاصلة غير زائلة.

(٨٧)

مسألة

ما علّة كثرة غمِّ مَنْ كان أَعْقَل، وقلّة غمّ من كان أجْهَل؟

وهذا باب موجود في واحد واحد، ثم تجده في الجنس والجنس، كالسُّودان والحُمْرَان؛ فإنك تجد السُّودان أطرب وأجهل، والحُمْرَان أعقل وأكثر فكرًا وأشد اهتمامًا.

هذا، ويُقال، إن الفرح من الدم. والحُمْرَان أكثر دمًا، وأعدل مِزَاجًا، وأوجد لأسباب الفرح وآلات الطَّرب، وأقدرُ على الدنيا بكل وَجْه.

وأنت ترى -أيضًا- هذا العارض في رفيقين خليطين: أحدهما مهموم بالطبع، وآخر مُتَفَكِّهٌ بالطبع.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

الغمّ يَعْرِضُ من جهتين مختلفتين: إحداهما[١] جِهَةُ الفِكْرِ، والأُخرى جِهَةُ المِزَاجِ.

فأمَّا الفكر فإنه يعرض منه الغمّ إذا كان المرء ينتظر به مكروهًا.

وأمَّا المزاج، فهو أن ينحرف مزاج الدم إلى السَّواد أو الاحتراق، فَيَتَكَدَّرُ به الرُّوحُ

(١) في الأصل: «أحدهما».

الذي سببُه بُخَارُ الدم في مَجَارِي الشَّرَايين. وبحسب صفاء ذلك [١٠٣-أ] الدم يكون صفاءُ بخاره، وانبساطه، وسرعة حركته، وجريانه في ذلك التجويف.

وإذا كان سبب الغمِّ معلومًا، فمقابله الذي هو سبب الفرح و السرور معلوم أيضًا.

فالعاقل -لأجل جَوَلَانِ فكره- يكثر انتظارُه مَكَارِهَ الدُّنيا، ومن لا يَكْثُرُ فكرُه، ولا ينتظر مكروهًا، فلا سبَبَ له يَغُمُّه.

وأمَّا المِزَاج الذي ذكرناه، فقد أحكمه «جالينوس» وأصحابه وسائر الأطباء ممن تقدمه أو تأخّر عنه.

وهذا المِزَاج ليس يخلو أن يكون طارئًا، أو حادثًا، أو طبيعيًّا في أصل الخِلْقَة.

فإن كان حادثًا فهو مرض، وينبغي أن يُعَالَجَ بما تُعَالَج [به] أصناف الماليخوليا[(١)] وأنواع الأمراض السَّوداوية التي سببها فساد الدم بالاحتراق، وانحرافه إلى السَّوْدَاء.

وإنْ كان أصليًّا وخِلْقَةً فلا علاج له؛ لأنه ليس بمرض كأجيال من النَّاسِ[(٢)] وأممٍ أَمْزِجَتُهُم كذلك.

فأمَّا ما حَكَيْتَهُ عن السُّودَانِ، فإن الزُّنوج خاصة لهم الفرح والنشاط، وسببه اعتدال دم القلب فيهم، وليس كما ظننتَ أن أمزجتهم تابعة لسواد ألوانهم، وذلك أن سبب سواد ألوانهم هو قرب الشمس منهم، ومَمَرُّهَا في حَضِيضِ فَلَكِهَا على سَمْتِ رؤوسهم، فهي تحرق جلودهم وشُعورهم، فيعرِضُ فيها -أعني في شعورهم- التَّفَلْفُلُ الذي هو بالحقيقةِ تَشَيُّط الشعر؛ ولأجل أن الحرارة تستولي على ظاهرهم فهي تجذب الحرارة الغريزية من باطنهم إليها؛ لأن الحرارة تميل إلى جهة الحرارة، فلا تكثر الحرارة الغريزية في قلوبهم لأجل ذلك.

---

(١) في مفاتيح العلوم ص ٩٨: «الماليخوليا: ضرب من الجنون، وهو أن تحدث للإنسان أفكار رديئة، ويغلبه الحزن والخوف، وربما صرخ ونطق بالأفكار الرديئة، وخلط في كلامه».

(٢) في الأصل: «كأحيال والناس».

وإذا لم تكن الحرارة الغريزية في القلب قوية، لم يعرض للدم الذي هناك احتراق، بل هو إلى الصفاء والرِّقَّةِ أقرب.

ودماء الزُّنوج رقيقة أبدًا صافية؛ ولذلك تقل [١٠٣-ب] الشجاعة أيضًا فيهم.

فأمَّا الحُمْرَان فأكثرهم في ناحية الشمال، والبُلْدَان الباردة التي تبعد الشمس عنهم، وتقوى الحرارة الغريزية في قلوبهم، ولاشتمال البرد على ظاهرهم تَبْقَى جلودهم بيضاء، وشعورهم سِبَاطًا، وتعود حرارتهم إلى داخل أبدانهم هربًا من البرد الذي في هوائهم لبُعد الشمس عنهم، فهم لذلك أشجع، وأقوى حرارة قلوب.

ودماؤهم لأجل ذلك إلى الكُدُورَة والسَّوَاد والخروج عن الاعتدال.

وأَهلُ الاعتدال الذين يبعدون عن الشمال وعن الجنوب، ويسكنون الإقليم الأوسط هم أَسْلَمُ من هذه الآفاق، وأصحّ أمزجة، وأقرب إلى الاعتدال.

(٨٨)

مسألة

حدثني عن مسألة هي مَلِكَةُ المسائل، والجوابُ عنها أميرُ الأجوبة، وهي الشَّجَا في الحَلْق، والقَذَى في العين، والغُصَّةُ في الصَّدر، والوَقْرُ على الظَّهر، والسُّلّ في الجسم، والحسرةُ في النَّفْس؛ وهذا كلّه لِعِظَم ما دَهَمَ منها، وابْتُلِيَ النَّاسُ به فيها، وهي حِرْمَانُ الفاضل وإدْرَاكُ النَّاقصِ؛ ولهذا المعنى خلع ابن الرَّاوَنْدِي[1] رِبْقَةَ

(١) في معاهد التنصيص ص ٧١ لابن الراوندي في هذا المعنى وهي:

سبحان من وضع الأشياء موضعها ... وفرق العز والإذلال تفريقـا
كم عاقل عاقل أعيت مذاهبـه ... وجاهل جاهل تلقاه مرزوقـا
هذا الذي ترك الأوهـام حائرة ... وصير العالم النحرير زنديقا

الدِّين[1]، وقال أبو سعيد الحصيري[2] بالشَّك، وألحد «فلان» في الإسلام، وارتاب «فلان» في الحكمة.

وحين نظر «أبو عيسى الوراق»[3] إلى خادم قد خرج من دار الخليفة بجَنَائِبَ[4] تُقَادُ بين يديه، وبجماعة تَرْكُضُ حواليه، فرفع رأسه إلى السماء، وقال: أُوحِّدُكَ بلغات وألسنة، وأدعو إليك بحجج وأدلّة، وأنصر دينك بكل شاهد وبيّنة، ثم أمشي هكذا [١٠٤-أ] عاريًا جائعًا نائعًا[5]، ومِثْلُ هذا الأسود يتقلَّبُ في الخَزِّ والوَشْي، والخدَم والحشَم، والحاشية والغاشية[6].

ويُقال هذا الإنسان هو «ابن الراوندي»[7]، ومن كان؛ فإن الحديث في هذا الباب بيّن، والإِسْنَاد فيه عال، والبحثُ عن هذا السِّرّ واجب؛ فإنه باب إلى رَوْح القلب، وسلامة الصّدر، وصحَّة العقل، ورضا الرّب، ولَوْ لَمْ يكن فيه إلَّا التَّفْويضُ والصبر

(١) في اللسان: «وأخرج ربقة الإسلام من عنقه: فارق الجماعة، ويروى عن حذيفة: من فارق الجماعة قِيدَ شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه. والربقة في الأصل: عروة في حبل تجعل في عنق البهيمة أو يدها تمسكها، فاستعارها للإسلام، يعني ما يشد المسلم به نفسه من عرا الإسلام، أي حدوده وأحكامه وأوامره ونواهيه».

(٢) قارن هذا بما جاء في كتاب الإمتاع والمؤانسة ٣/ ١٩٢ «وقال أبو سعيد الحضرمي: وكان من حذاق المتكلمين ببغداد، وهو الذي تظاهر بالقول بتكافؤ الأدلة...».

(٣) هو أبو عيسى محمد بن هارق الوراق البغدادي، كان من كبار الملاحدة، وهو الذي غرس بذور الإلحاد في نفس ابن الراوندي، وكان من المعتزلة، ثم نفته عن حظيرتها لما انتقل إلى المانوية، وكان من الرافضة، وقال بقدم النور والظلمة. وقد ذكره أبو حيان التوحيدي في كتابع الإمتاع والمؤانسة ٣/ ١٩٢، وقال عنه: إنه كان من حذّاق المتكلمين، وذكره ابن النديم ضمن رؤساء المتكلمين الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة ص٤٧٣، وقال المسعودي في مروج الذهب ٤/ ٥٥: «وكانت وفاة أبي عيسى بالرملة سنة سبع وأربعين ومائتين، وله تصانيف كثيرة منها كتاب المقالات في الإمامة وغيرها. راجع البداية والنهاية لابن كثير ١١/ ١١٣، ومعاهد التنصيص ص٧٧، والانتصار لابن الخياط ص٩٧، ١٤٩، ١٥٢، ١٥٥، ٢٠٥.

(٤) في اللسان: «الجنيبة: الدابة تقاد، واحدة الجنائب».

(٥) في اللسان: «والنوع -بالضم- الجوع، وصرف سيبويه منه فعلًا فقال: ناع ينوع نوعًا فهو نائع، يقال: رماه الله بالجوع والنوع. وقيل: النوع إتباع للجوع، والنائع إتباع للجائع، يقال: رجل جائع نائع».

(٦) في اللسان: «غاشية الرجل: من ينتابه من زواره وأصدقائه».

(٧) نسب إلى «راوند» وهي قرية من قرى قاشان، بنواحي أصبهان، وهو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي، أحد زنادقة الإسلام، تُوفِيَ سنة خمس وأربعين ومائتين، كما في وفيات الأعيان ١/ ٧٨- ٧٩.

حَسْبَمَا يوجبه الدليل لكان كافيًا.

والمنجِّمون يقولون: إن الثامن من مقابلة الثاني(١). فكأن المناظر والمقابل يدلان على العداوة(٢).

وحدثنا شيخ عن «ابن مجاهد»(٣) أنه قال: الفضل معدود من الرزق، كما أن الخفض(٤) معدود في جملة الحرمان.

وقال لي شيخ مرّة: اعلم أن القِسْمةَ عدل، والقاسِمَ مُنْصِف؛ لأنَّه بإزاءِ ما أعطاك من الأدب والفضل واللِّسان والعقل، أَعْطَى صاحبَك المالَ والجاهَ والكِفَايةَ واليَسَار، فانظر إلى النعمة كيف انقسمت بينكما، ثم انظر إلى البلاء كيف انقسم عليكما أيضًا: أَبْلَاكَ مع الفضل بالحاجة، وأَبْلَاه مع الغنى بالجهالة. فهل العدل إلَّا في هذه العِبْرَة، والحقُّ إلَّا بهذه الفِكْرَة.

ولعمري إن هذا المقدار لا يصبر عليه «الدَّهْرِيّ»، ولا «التَّنَاسُخِيّ»، ولا «الثَّنَوِيّ»، ولكن على كل حال فيه تَبْصِرَةٌ من العَمَى.

* * *

(١) البرج الثامن «بيت الموت» والثاني «بيت المال» و «المقابلة» أن يصير منه على نصف الفلك كما في مفاتيح العلوم ص١٣٢، ١٣٥، والبرج الذي يطلع على الأفق الشرقي يُسمَّى «الطالع» وهو «بيت النفس» والذي في مقابلته على الأفق الغربي يُسمَّى «السابع» وهو «بيت النساء» و «الثاني» هو الذي يلي «الطالع» في الظهور على الأفق الشرقي، وهو «بيت المال» ويقابله على الأفق الغربي «الثامن» وهو «بيت الموت».

(٢) المناظر والمقابل بمعنى واحد، وهو أن يكون بين البرجين المتناظرين نصف الفلك (ستة بروج) والمنجمون يقولون إنه إذا كان بين كوكبين أو نقطتين في الفلك نصف الفلك أو ربعه كان كل منهما ناظرًا إلى صاحبه نظر عداوة.

(٣) قال ابن النديم في الفهرست ص ٤٧: «أبو بكر أحمد بن موسى بن العباس بن مجاهد، كان واحد عصره غير مدافع، وكان مع فضله وعلمه وديانته ومعرفته بالقراءات وعلوم القرآن حسن الأدب، رقيق الخلق، كثير المداعبة، ثاقب الفطنة، جوادًا: ومولده سنة خمس وأربعين ومائتين، وتُوفِيَ في يوم الأربعاء لليلة بقيت من شعبان سنة أربع وعشرين وثلاثمائة» راجع تاريخ بغداد ٥/ ١٤٤ - ١٤٨، والبداية والنهاية ١١/ ١٨٥.

(٤) في هامش المخطوطة: الخفض: النقص.

ولو قد أفردنا الجواب عن مسائل هذه الرسالة لكان للمعترض والمتشكك في ذلك مَشْبَعٌ ومَرْوَى. والله المعين على ما قد اشتمل الضمير عليه، وانعقدت النية به.

الجواب

قال أبو علي مسكويه - رحمه الله:

[١٠٤-ب] هذه المسألة كما حكيتَ ووصفتَ من صعوبتها على أكثر الناس، والتباس وجه الحكمة فيها على أصناف أهل النظر، حتى صار الكلام فيها مشبهًا بقائم الشطرنج الذي يتنازعه الخصمان إلى أن يَقْطَعَهُمَا الكَلَالُ والسآمة، فيطرحونها قائمة، ثم يعودون فيها مجلسًا بعد آخر، فتكون صورتُهم فيها واقفةً بحالها.

وكنت أحبّ أنْ أُفْرِدَ فيها مقالة تشتمل على جملة مستقصاة تشفي وتكفي عندما سألني بعض الإخوان ذلك؛ فإنَّ أمثال هذه المسائل المتداولة بين الناس، المشهورة بالشَّكِّ والحيرة- ليس ينبغي أن يقنع فيها بأمثال هذه الأجوبة التي سألت أنت فيها الإيجاز الشديد، وضَمِنْتُ أنا فيها الإيماء إلى النُّكَت، لا سيّما وأنا لا أعرف في معناها كلامًا مبسوطًا لأحد ممن تقدَّمني حتى إذا أَوْمَأْتُ بالمعنى إليه أَحَلْتُ بالشرح عليه، ولكنني لما انتهيت إليها بالنظر لم يجز أن أخليها من جواب متوسط بين الإسْهَاب والإيجاز. وأنا مجتهد في بيانها، وإزالة ما لحق النَّاس من الحيرة فيها. ومن عند الله أستمد التوفيق وهو حسبي، فأقول:

إنَّ من الأصول التي لا مُنَازعة فيها، وهي مسلّمة من ذوي العقول السليمة، أن لكل موجود في العالم -طبيعي كان أو صناعي- غايةً وكمالًا وغرضًا خاصًّا وُجِدَ من أجله وبسببه، أعني أنه إنما أوجد لِيتمَّ به ذلك الغرض، وإنْ كان قد يتم به أشياء أُخر دون ذلك الغرض الأخير، والكمال الأخير، وقد يصلح لأمور ليست من [١٠٥-أ] الغرض الذي قُصِدَ به وأُرِيدَ له في شيء. ومثال ذلك المِطْرَقَة فإنها إنما أُعدت للصانع ليتم له بها مدُّ الأجسام إلى أَقْطَارِها، وبَسْطُهَا إلى نواحيها، وهي -مع ذلك- تصلح

لأن يُشَقَّ بها، وتُسْتَعْمَل في بعض ما تُستعمل فيه الفأس، وكذلك أيضًا المِقْرَاض إنما أُعدّ للخياط ليقطع به الثوب، وهو -مع ذلك- يصلح لأن يُبْرَى به القلم، ويستعمل مكان السِّكين، وكذلك الحال في سائر الآلات الصناعية.

وهكذا صور الأمور الطبيعية؛ فإنَّ الأسنان إنما أُعِدَت مختلفات الأوضاع والأشكال لاختلاف كمالاتها -أعني الأغراض التي تتم بها، والأفعال التي وُجِدَت من أجلها، فإنَّ مَقَادِيمَهَا حادة بالهيئة التي تصلح للقطع كالحال في السكين ومَآخِيرَهَا عريضة بالهيئة التي تصلح لِلرِّضِّ[1] والطَّحْن كالحال في الرَّحَى، وقد تتم بها أفعال أُخر.

وكذلك الحال في اليد والرجل، فقد يتعاطى النَّاس أن يعملوا بكل واحدة منهما غير ما خُلِقت له، وعملت من أجله على سبيل الحاجة إلى ذلك، أو على طريق التَّغْرِيب به، والتعجب منه، كمن يمشي على يده، ويبطش ويكتب برجله.

ولكن هذه الأفعال -وإنْ ساغ صدورها عن هذه الآلات، وتَمَّ بها غير ما هو كمالُهَا وخاص به- فإن ذلك منها يكون على اضطراب ونقصان عن الآلات التي تتم بها أعمالها الخاصَّة بها، المطلوبة منها، الموجودة من أجلها.

وإذا كان [ذلك] مستمرًّا في جميع الآلات الصناعية، والأشخاص الطبيعية، فكذلك الحال في الأنواع كلّها؛ فإنك إذا تأملت نوعًا منها وجدته [١٠٥-ب] مستعدًّا لكَمَالَاتٍ وأغراضٍ خاصة بواحد واحد منها.

وهكذا يجري الأمر في أجناس هذه الأنواع؛ فإنَّ النَّاطق وغير النَّاطق من الحيوان ليس يجوز أن يكون غرضهما وكمالهما واحدًا -أعني أنه لا يجوز بوجه ولا سبب ألا يكون للإنسان الذي مُيِّزَ بهذه الصورة، وأُعطي التمييز والرّويّة، وفُضِّل بالعقل الذي هو أجلّ موهوب له، وأفضل مخصوص به- غرض خاص، وكمال خلق لأجله، ووُجِدَ بسببه.

وإذا كان هذا الأصل مُوَطَّأً ومُقَرًّا به، وكان على غاية الصّحة، وفي نهاية القوّة

(١) في اللسان: «رض الشيء يرضه رضًّا: لم ينعم دقه، وقيل: رضه رضًّا: كسره».

كما تراه، فَهَلُمَّ بنا نبحث بحثًا آخر عن هذه الآلات الصناعية، والأشخاص الطبيعيّة، فإنا نجدها قد تشترك في أشياء، وتتباين في أشياء. أعني أن المِطْرَقة تشارك السِّكين والإبرة والمنشار وغيرها[1] في الصورة التي هي الحديدة، ثم تنفرد بخاص صورة لها تُمَيِّزُهَا من غيرها، والإنسانُ يشارك النَّبات والبهائم في النّمو والاعتلال، وفي الالْتِذَاذ بالمأكل والمشرب وسائر راحات الجسد، ونَفْضِ الفُضُول عنه؛ ونريد أن نَعْلم هل هذا الاختصاص الذي لكل واحد منها بِغَرَضِهِ الخاص به، وكَمَالِهِ المَفْرُوض له هو بما شَارَكَ به غيره، أو بما بَايَنَهُ به؟ فَتَجِدُهُ الصُّورة الخاصَّة به التي ميّزته عن غيره، وصار بها هو ما هو. أعني أنَّ صُورة الفأس التي بها هو فأس هي التي جعلت له خاصَّتَهُ وكَمَالَه وَغَرَضَه، وكذلك الحال في الباقيات.

* * *

ثم نصير إلى الإنسان الذي شارَك النبات والحيوان في موضوعاتهما فنقول: إنَّ الإنسان من حيث هو حيوان [١٠٦-أ] قد شارك البهائم في غرض الحيوانية وكمالها، أعني في نيل اللَّذات والشهوات، والتماس الراحات وطلب العوض مما يَتَحَلَّلُ من بدنه، إلَّا أنَّ الحيوانية لما لم تكن صورتَه الخاصَّة به، المميزة له عن غيره، لم تصدر هذه الأشياء منه على أتمّ أحوالها؛ وذاك أنَّا نجد أكثر الحيوانات تزيد على الإنسان في جميع ما عددناه، وتَفْضُلُهُ فيها بالاقتدار على التَّزَيُّد وبالمداومة وبالاهتداء. ولما كانت صورته الخاصَّة به التي ميزته عن غيره هو العقل وخصائصه من التمييز والرويّة- وجب أن تكون إنسانيته في هذه الأشياء، فكل من كان حظّه من هذه الخصائص أكثر كان أكثر إنسانية، كما أن الأشياء التي عددناها كلما كان منها حظُّه من صورته الخاصة به أكثر، كان فضله في أشكاله أظهر.

* * *

(١) في الأصل: «وغيرهما».

ثم نعود إلى شرح مسألتك، ونبيِّنها بحسب هذه الأصول التي قَدَّمْتُها فأقول:

لعمري إنه لو كان غايةُ الإنسان، وغرضُه الذي وُجِدَ بسببه، وكمالُه الذي أُعِدَّ له، هو الاستكثارُ من القُنْيَةِ، والتَّمَتُّع بالمآكل والمشارب، وسائر اللَّذات والرَّاحات- لَوَجَبَ أن يستوفيها بصورته الخاصَّة به، ولَوَجَبَ أنْ تكثر عنده، ويكون نصيب كل إنسان منها على قدر قسطه من الإنسانية، حتى يكون الأفضلُ من النَّاس هو الأفضل في هذه الأحوال من القُنْية والاستمتاع بها، ولكن لما كانت صورته الخاصَّة به هي التي ذكرنا، علمنا أن القَصْدَ به، والغرض منه، هو ما صدر عنه، وتمَّ به، كحقائق العلوم والمعارف، وإجَالَةِ الرَّوِيَّة، وإِعْمَالِ الفِكرة فيها، ليصل بذلك إلى مرتبة هي أجلّ من مرتبة البهائم، وسائر الموجودات في عالم الكَوْن [١٠٦-ب] والفَسَاد، كما أنه في نفسه وبحسب صورته أفضل منها كلّها. وهذه المرتبة لا يصل إليها بغير الرَّوِيَّة، وبغير الاختيار الخاصّين بالعقل.

ولا يجوز أنْ يُقال في معارضة ما قلناه: إنَّ هذه الرَّوِيَّة، وهذا الاختيار إنما ينبغي أن يكونا[١] في اللَّذات؛ لأنَّا قد بيَّنا في هذا الموضع، وفي مواضع أُخر كثيرة، أَنَّ تلك موجودة للحيوانات الخسيسة أوفر وأكثر بغير رويّة ولا عقل، وإنما تَشْرُفُ الرَّوِيَّة، وتتبيّن ثمرةُ العقل إذا استعمل في أفضل الموجودات. وأفضل الموجودات ما كان دائم البقاء غيرَ دَاثِرٍ ولا مُتَبَدِّل، وغيرَ محتاج ولا فقيرٍ إلى شيء خارج عنه، بل هو الغنيّ بذاته، الذي فَاضَ بِجُودِهِ على جميع الموجودات، ونَزَّلَهَا مَنَازِلَها بقدر مراتبها، وعلى قدر قبولها، وبحسب استحقاقاتها.

فالرَّوِيَّة والفِكرة والاختيار إنما تكمل بها صور الإنسانية إذا استعملت في الأمور الإلهية ليرتقي بها إلى منازل شريفة لا يمكن النُّطق بها، ولا الإشارة إليها إلَّا لمن وصل إليها، وعرف إلى ما يشار، وعلم لأي شيء عرّض الإنسان من الخيرات، ثم

(١) في الأصل: «يكون».

هو يطلب الانْتِكاسَ في الخلق، والرُّجوعَ إلى مرتبة البهائم، ومن هو في عِدَادِها ممن خسر نفسه، كما قال الله تعالى: ﴿ قُلۡ إِنَّ ٱلۡخَٰسِرِينَ ٱلَّذِينَ خَسِرُوٓاْ أَنفُسَهُمۡ ﴾ [الزمر: ١٥]. فهذا -لعمري- هو الخسران المبين الذي يُتَعَوَّذُ بالله منه دائمًا.

ولقد أعجبني قول أمرئ القيس مع لوثة أعرابيته، وهمجية ملكه، وشبابه وذهابه في طرق الشعر الذي كان مُتَصَنِّعًا [١٠٧-أ] به، وهائمًا في واديه، مُنْغَمِسًا في معانيه:

أرانـا مُوضِعِينَ لِحَتْمِ غَيْبٍ ... ونُسْحَرُ بالطَّعَامِ وبالشَّــــرابِ[١]

فما هذا الإيضاع منَّا؟ وما هذا الحتم من الغيب؟

لقد أشار إلى معنى الطيف، ودلَّ من نفسه على ذكاء تام، وقريحة عجيبة، ألا تراه يقول: «ونُسْحَرُ بالطعام وبالشراب» أي المرادُ منا، والمقصودُ بنا غيرهُمُا، وإنما نُسحر بهذين.

فقد تبيَّن أَنَّ الإنسانَ -إذا لم تكن غايتهُ هذه الأشياء التي تُسَمِّيها العامَّة أرزاقًا، ولم يُخْلَق لها، ولا هي مقصوداتُهُ بالذات- فليس ينبغي له أنْ يَلْتَمِسَهَا، وأنْ يَتَعَجَّبَ ممن اتفقت له، وإنْ كان يَتَشَوَّقُها ويحبُّهَا، فليس ذلك من حيث هو إنسان عاقل، بل من حيث هو حيوان بهيمي. وقد أُزِيحَت عِلَّتُه في الأمور الضرورية التي يتم بها عيشه، ويصح منها سلوكه إلى غايته. ولم يُظْلَم أحدٌ في هذا، فتأَمَّله تجده بيِّنًا إن شاء الله.

(٨٩)

مسألة

ما الاتفاق، وما يتلوه من الكلام؟

هذه المسألة مكررة، وقد مضى الجواب عنها مستقصى على شريطة الإيجاز.

---

(١) ديوانه بشرح البطليوسي، ص ١٠٢.

وبعدها مسألة التوفيق، وقد مرت أيضًا، فليرجع إلى الأجوبة المتقدمة عنهما[1].

(٩٠)

مسألة

الجواب أن تفرد[2] مسألة الجبر والاختيار، فيقال: ما الجبر؟ وما الاختيار؟ وما نسبتهما [١٠٧-ب] إلى العالم؟ وكيف انتسابهما والتئامهما؟

أعني كيف اختلافهما في ائتلافهما؟ وذلك أنك تجدهما في العالم مُضَافَين إلى الذين يجمعون بين العقل والحس، كما تجدهما مضافين إلى الذين ينفردون بالحس دون العقل.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إن الإنسان تصدر عنه حركات وأفعال كثيرة لا تشبه بعضها بعضًا.

وذلك أنه يظهر منه فعل من حيث هو جسم طبيعي، فيناسب فيه الجماد.

ويظهر منه فعل آخر من حيث هو نام -مع أنه جسم طبيعي- فيناسب بذلك الفعل النبات.

ويظهر منه فعل آخر من حيث هو ذو نفس حساس، فيناسب بذلك الفعل البهائم.

ويظهر منه فعل آخر من حيث هو ناطق مميز، فيناسب بذلك الفعل الملائكة.

ولكل واحد من هذه الأفعال والحركات الصادرة عن الإنسان أنواع كثيرة وإليها دواع، ولها أسباب، وينظر أيضًا فيها من جهات مختلفة، وتعرض لها عوائق كثيرة، وموانع مختلفة، بعضها طبيعيَّة، وبعضها اتفاقية، وبعضها قهرية.

---

(١) راجع ص ١١٦ - ١١٩.

(٢) كذا في الأصل.

ومتى لمْ يَفْصِل النَّاظر في هذه المسألة هذه الأفعال بعضها من بعض، ولم ينظر في جهاتها كلّها- اختلطت عليه هذه الوجوه، والتبس عليه وجه النَّظر فيها، فعرضت له الحيرة، وكثرت عليه الشّبه والشّكوك.

ونحن نبين هذه الحركات، ونميّزها، ثم نتكلم على حقيقة الجبر والاختيار، فإن الأمر حينئذ يسهل جدًّا، ويقرب فهمه، ولا يَعْتَاصُ -بمشيئة الله تعالى- فأقول:

إن الفعل [١٠٨-أ] -مع اختلاف أنواعه، وتباين جهاته- يحتاج في ظهوره إلى أربعة أشياء:

أحدها: الفاعل الذي يظهر منه.

والثاني: المادة التي يحصل فيها.

والثالث: الغرض الذي ينساق إليه.

والرابع: الصورة التي تتقدم عند الفاعل، ويروم بالفعل اتخاذها في المادة، وربما كانت الصُّورة هي الفعل بعينه.

فهذه الأشياء الأربعة هي ضرورية في وجود الفعل وظهوره، وقد يحتاج إلى الآلة والزَّمان والبِنْيَةِ الصّحيحة، ولكن ليست بضرورية(١) في كل فعل.

ولما كانت مسألتك عن الفعل الإنساني الذي يتعلق بالاختيار، وجب أن نذكرها أيضًا.

ثم إنَّ كل واحد من الأشياء التي هي ضرورية في وجود الفعل ينقسم قسمين: فمنه قريب، ومنه بعيد:

أما الفاعل القريب فبمنزلة الأجير الذي ينقل آلات البناء في اتخاذ الدار.

---

(١) في الأصل: «بضرورة».

والفاعل البعيد بمنزلة[1] الذي يهندس الدار ويأمر بها، ويتقدم بجميع آلاتها.

وأمَّا الهَيُولَى القريبة فبمنزلة اللَّبِن للحائط، والخشب للباب. والهيولى البعيدة بمنزلة العناصر الأولى.

وأمَّا الكمال القريب فبمنزلة السكنى في الدار.

والكمال البعيد بمنزلة حفظ المتاع، ودفع أذى الحر والبرد، وما أشبه ذلك.

وأمَّا أنواع الأفعال التي ذكرناها، فإنما اختلفت بحسب أنواع القوى الفاعلة التي في الإنسان؛ وذلك أنَّ لكل واحدة من القوى الشّهوية، والقوى الغضبيّة والقوى النَّاطقة- خَاصُّ فِعْلٍ لا يَصْدُرُ إلَّا عنها.

وأمَّا الأسباب والدَّواعي [١٠٨-ب] فبعضها الشّوق والنُّزوعُ[2]، وبعضها الفكر والرَّوِيَّة، وقد تتركب هذه.

وأمَّا العوائق التي ذكرناها فبعضها اتفاقية، وبعضها قهرية، وبعضها طبيعية.

فالاتفاقية بمنزلة من يخرج لزيارة صديقه، فيلقاه عدو لم يقصده، فيعوقه عن إتمام فعله، وكَمَنْ ينهض لحاجة فيعثر، أو يقع في بئر.

والقهرية بمنزلة من يَشُدُّ يديه اللصوص ليعوقوه[3] عن البطش بهما، أو كَمَنْ يقيده السلطان ليمنعه من السعي والهرب منه.

والطبيعيَّة بمنزلة الفالج والسَّكْتَة وما أشبههما.

* * *

وها هنا نظر آخر في الفعل ينبغي أن نتذكَّره وهو أنَّا ربما نظرنا في الفعل لا من حيث ذاته، ولكن من حيث إضافته إلى غيره، مثال ذلك أنَّا قد ننظر في فعل زيد من

(١) في الأصل: «فبمنزلة».
(٢) في الأصل: «والنزاع».
(٣) في الأصل: «ليعوقه».

حيث هو طاعة لغيره أو معصية، ومن حيث يُحبه عمرو ويكرهه خالد، ومن جهة ما هو ضار لبكر ونافع لعبد الله. وهذا النظر ليس يكون في ذات الفعل، بل في إضافته إلى غيره.

وإذ قد نظرنا في الفعل، وأنواعه، وجهاته، وحاجته في ظهوره ووجوده إلى الشرائط التي عددناها - فإنَّا ناظرون في الاختيار ما هو فنقول:

إن الاختيار اشتقاقه بحسب اللغة من الخير، وهو افتعال منه وإذا قيل: اختيار الإنسان شيئًا فكأنه افتعل من الخير أي فَعَلَ ما هو خير له: إما على الحقيقة، وإما بحسب ظنه. وإن لم يكن خيرًا له بالحقيقة، فالفعل الإنساني يتعلّق به من هذا الوجه، وهو ما صَدَرَ عن فكر منه، وإِجَالَةِ رأي فيه؛ ليقع منه ما هو خير له. ومعلوم أن الإنسان لا يفكر، [١٠٩-أ] ولا يجيل رأيه في الشيء الواجب ولا في الشيء الممتنع، وإنما يفكر ويُجِيلُ رأيه في الشيء الممكن، ومعنى قولنا الممكن هو الشيء الذي ليس بممتنع، وإذا فرض وجوده لم يعرض عنه محال.

ولما كانت هذه الجهة من الفعل هي المتعلقة بالاختيار، وهي التي تُخَصّ بالفعل الإنساني، وكانت محتاجةً في تمام وجود الفعل إلى تلك الشَّرائط التي قدمناها، كان النظر فيها -أعني في هذه الجهة- يُعَرِّضُ للغلط والوقوع في تلك الجهات الأخر التي ليست متعلقة بالإنسان، ولا مبدؤها إليه. وربما نَظَرَ بحسب جهة من جهات الفعل، وخلّى النّظر في الجهات الأُخر، فيكون حكمه على الفعل الإنساني بحسب تلك الجهة، وذلك بمنزلة من ينظر في الفعل من جهة الهيولى المختصة به التي لا بد له في وجوده منها[١]، ويتخلى عن الجهات الأُخر التي هي أيضًا ضرورية في وجوده، كالكاغد للكاتب، فإنه إذا نظر في فعل الكاتب من هذه الجهة -أعني تعذُّرَ الكاغد عليه- ظن أنه عاجز عن الكتابة من هذه الجهة، ممنوع عن الفعل لأجلها، وهذه جهة

(١) في الأصل: «منه».

لم تتعلّق به من حيث هو كاتب ومختار للكتابة، وكذلك إن عدم القلمَ والجارحة الصحيحة، أو واحدًا من تلك الأشياء المَشْرُوطَة في وجود كل فعل إنساني، فحينئذ يبادر هذا النَّاظرُ بالحكم على الإنسانِ بالجبر(١)، ويمنع من الاختيار.

وكذلك تكون حال من ينظر في فعله من حيث هو مختار، فإنه إذا نظر في هذه الجهة، وتخلّى عن الجهات الأخر التي هي أيضًا ضرورية في وجوده، فإنه أيضًا سيبادر إلى الحكم عليه بأنه [١٠٩-ب] فاعل متمكن، ويمنع من الجبر.

وهكذا حال كل شيء مركب عن بسيط، فإنَّ النَّاظر في ذلك المركب إذا نَظَرَ فيه بحسب جزء من أجزائه الذي تركب منه، وترك أجزاءَه الباقية - تَعْرِضُ له الشُّكوكُ الكثيرةُ من أجزائه الباقية التي تركَ النَّظَرَ فيها.

والفعل الإنساني وإنْ كان اسمه واحدًا، فوجوده معلق بأشياء كثيرة لا يتم إلَّا بها، فمتى لحظ النَّاظر فيه شيئًا واحدًا منها، وتَرَكَ ملاحظة الباقيات عَرَضَت له الشكوك من تلك الأشياء التي أغفلها.

والمذهب الصحيح هو مذهب من نَظَرَ في واحد واحد منها، فنسب الفعلَ إلى الجميع، وخصَّ كلَّ جهة بقسط من الفعل، ولم يجعل الفعل الإنساني اختيارًا كلّه، ولا تفويضًا كلّه؛ ولهذا قيل: دين الله بين الغلو والتقصير. فإن من زعم أن الفعل الإنساني يكفي في وجوده أن يكون صاحبُه متمكنًا من القوّة الفاعلة بالاختيار فهو غال من حيث أهمل الأشياء الهيولانية، والأسباب القهرية، والعوائق التي عددتُها قبل. وهذا يؤَديه إلى التَّفويض.

وكذلك حال من زعم أن فعله يكفي في وجوه أن ترتفع هذه العوائق عنه، وتحصلَ له الأشياءُ الهيولانية، فهو مُقَصِّر من حيث أَهْمَلَ القوَّة الفاعلة بالاختيار، وهذا يؤدِّيه إلى الجبر.

---

(١) في الأصل: «بالخير».

وإذا كان هذا على ما بيّناه ولخصناه، فقد ظهر المذهب الحق، وفيه جواب مسألتك عن الجبر والاختيار.

ويعلم علمًا واضحًا أنَّ الإنسانَ إذا امتنع عليه فعله لِنُقْصَان بعض هذه الأشياء التي هي ضرورية في ظهور فعله، أو عرضيّة فيه، أو قهريّة، أو اتفاقيّة، فهو منسوب إلى تلك الجهة. مثال ذلك أنه إن كان امتنع من الفعل لنقصان الهيولى، أو أحد الأربعة الأشياء الضرورية [١١٠-أ] فهو عاجز، وإن امتنع لعائق قهري أو اتفاقي، فهو معذور من تلك الجهة وبحسبها، وعلى مقدارها.

فأمَّا من حضرته القوَّة الفاعلة بالاختيار، وارتفعت تلك الموانع عنه، وأُزيحت علله فيها كلّها، ثم كان ذلك الفعل مما يُنظر فيه على طريق الإضافة أن يكون طاعة لمن تجب طاعته، أو معونةً لمن تجب معونته، أو غير ذلك من وجوه الإضافات الواجبة، ثم امتنع من الفعل، فهو ملوم غير معذور؛ لأنَّه قادر متمكِّن؛ ولأجل ذلك تلحقه النَّدامةُ من نفسه، والعقوبة من غيره، أو العيب والذم.

وهذه الجهة التي تختص الإنسان من جهات الفعل المتعلقة بالفكر، وإِجَالَةِ الرأْي المسمَّى بالاختيار - هي ثمرة العقل ونتيجته.

ولولا هذه الجهة لما كان لوجود العقل فائدة، بل يصير وجودُه عبثًا ولغوًا.

ونحن نتيقن أنَّ العقل أجلُّ الموجودات، وأشرف مَا مَنَّ الله -تعالى- به ووهبه للإنسان، ونتيقن أيضًا أن أخسَّ الموجودات، ما لا ثمرة له، ولا فائدة في وجوده بمنزلة اللغو والعبث، فإذن أَجَلُّ الموجودات على هذا الحكم هو أخس الموجودات؛ هذا خُلْفٌ لا يمكن أن يكون. فليس هذا الحكم بصادق، فنقيضه هو الصَّادق.

(٩١)

مسألة

لِمَ حَنّ بعض النَّاس إلى السَّفر من لدُن طفوليته إلى كهولته، ومنذ صغره إلى كبره، حتى إنه يَعُقّ الوالدين، ويشُقّ الخافقين صابرًا على وَعْثَاءِ السَّفَر، وذلّ الغربة، ومَهَانةِ الخمول، وهو يسمع قول الشاعر:

إن الغريب بحيث ما حطّت ركائبُه ذليلُ
[١١٠-ب] ويَدُ الغريب قصيرةٌ ولسانُه أبدًا كَلِيلُ
والنَّاس ينصر بعضهم بعضًا وناصرُه قليل(١)

وآخر ينشأ في حضن أمّه، وعلى عاتقِ ظئْرِهِ، ولا ينزِعُ به حنين إلى بلد، ولا يغلبه شوق إلى أحد، كأنه حجر جبله، أو حصاة جدوله؟

لعلك تقول: مواضع الكواكب، ودرجة الطَّالع، وشكل الفلك اقتضت له هذه الأحوال، وقَصَرَتْه على هذه الأمور، فحينئذ تكون المسألة عليك في آثار هذه النجوم، وتوزيعها هذه الأسبابَ على ما هي عليه من ظاهر التَّسْخِير- أشدّ، وتلف الجواب عنها آكد وأنكد.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إن قوّة النِّزَاع إلى المحسوسات تنقسم بانقسام الحواس. وكما أن بعض المزاج تقوى فيه حاسة البصر، وبعضه تقوى فيه حاسة السمع، فكذلك الحال في القوة النِّزَاعِيَّة التي في تلك الحاسَّة؛ لأنها هي التي تشتاق إلى تكمّل الحاسة، وتصييرها

(١) الأبيات في «الإشارات الإلهية»، طبعة آفاق، ص١٠٧.

بالفعل بعد أن كانت بالقوة. ومعنى هذا الكلام أنَّ الحواس كلها هي حواس بالقوة إلى أن تدرك محسوساتها، فإذا أدركتها صارت حواس بالفعل.

وإذا كان الأمر على ما وصفنا، فليس بعجب أن يكون هذا المعنى في بعض الحواس قويًّا، ويضعف في بعض، فيكون بعض النَّاس يشتاق إلى السَّماع، وبعضهم إلى النَّظر، وبعضهم إلى المذُوقات من المأكول والمشروب، وبعضهم إلى المَشْمُومَات وأَلوان الرَّوائِح، وبعضهم إلى الملبوسات من الثياب وغيرها. وربما اجتمع لواحد بعد الواحد أن يشتاق إلى اثنين منها، أو [١١١-أ] ثلاثة، أو إليها كلها.

ولكل واحد من هذه المحسوسات أنواع كثيرة لا تُحصى، ولأنواعها أشخاص بلا نهاية. وهي على كثرتها وعددها الجَمّ، وخروجها إلى حد ما لا نهاية له- ليست كَمَالَات للإنسان من حيث هو إنسان، وإنَّما كماله الذي يُتَمِّمُ إنسانيته هو فيما يدركه بعقله، أعني العلوم، واشرفها ما أدى إلى أشرف المعلومات. وإنَّما صار البصر والسمع أشرف الحواس؛ لأنهما أخص بالمعارف، وأقرب إلى الفهم والتمييز، وبهما تُدْرَك أوائل المعارف، ومنها يُرتَقى إلى العلوم الخاصة بالنطق.

وإذا كانت الحالة على هذه الصُّورة في الشّوق إلى ما يُتَمِّمُ وجود الحواس، ويُخرجها إلى الفعل، وكان من الظَّاهر المتعارف أن بعض النَّاس يشتاق إلى نوع منها، فيحتمل فيه كل مشقة وأذى حتى يبلغ أَرَبَهُ فيه -لم يكن بديعًا ولا عجبًا أن يشتاق آخر إلى نوع آخر فيحتمل مثل ذلك فيه. إلَّا أنَّا وجدنا اللغة في بعض هذه قد عُنِيت فوضعت له اسمًا، وفي بعضها لم تُعْن فأهملته؛ وذلك أنَّا قد وجدنا لمن يشتاق إلى [المأكول] والمشروب إذا أفرطت قوته النِّزَاعِيَّة إليهما حتى يعرض له ما ذكرتُ من الحرص عليهما، والتَّوصُّل إليهما ما يحتمل معه ضُرُوب الكُلَفِ والمَشَاق- اسمًا، وهو الشَّرَهُ والنَّهَمُ. ولم نجد لمن يعرض له ذلك في المشموم والمسموع اسمًا. وأظن ذلك لأجل كثرة ما يوجد من ذلك الضرب، ولأن عيبه أفحش، وما يَجْلِبُه من الآثام والقبائح أكثر.

فقد ظهر السبب في تشوّق بعض [١١١-ب] النَّاس إلى الغربة وجَوَلَانِ الأرض. وهو أن قوَّته النِّزَاعِيَّة التي تختص بالبصر تُحِبُّ الاستكثار من المُبْصَرَات وتحديدها، ويَظُنّ أن أشخاصَ المُبْصَرَات تُستَغْرَق، فهو يحتمل كثيرًا من المشاق في الوصول إلى أَرَبِه من إدراك هذا النُّوع.

وقد نجد من يحتمل أكثر من ذلك إذا تَحرَّكَ بقوته النِّزَاعِية إلى سائر المحسوسات الأخر، والاستكثار منها. فتأمل الجميع، وأعد نظرك، وتصفح جزئياتها تجد الأمر فيها واحدًا.

(٩٢)

مسألة

ما سبب رغبة الإنسان في العلم؟

ثم ما فائدة العلم؟ ثم ما غَائِلَةُ الجهل؟ ثم ما عَائِدَةُ الجهل الذي قد شَمِلَ الخَلْق؟

وما سرّ العلم الذي قد طُبِعَ عليه الخَلْق؟

فإنَّ استِشْفَافَ هذه الفصول، واستكشافَ هذه الأصول يُثِيرَان علمًا وحكمًا جَمًّا، وإن كان فيها -في البحث عنها، وبعض أوائلها وأواخرها- مشقة على النَّفْس، وثقَل على الكاهل. ولولا معونة الخالق مَنْ كَانَ يَقْطَعُ هذه التَّنَائِفَ المُلْس؟ ومَنْ كان يسلك هذه المهامه الخُرْس؟ ولكن الله -تعالى- وَلِيُّ المخلصين، وناصر المطيعين، ومُغِيثُ المُستصرِخِين.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

مرَّ لنا في عرض كلامنا على هذه المسائل ما يُنبِّه على جواب هذه المسألة. ولكنه لا بد من إعادة شيء منه يزيد في كشف الشّبهة، وإزالة الشّك. وهو أن العلم كمالُ

الإنسان من حيث هو إنسان؛ لأنَّه إنَّما صار إنسانًا بصورته التي مَيَّزَتْهُ عن غيره، أعني النَّبَات والجماد والبهائم.

وهذه الصُّورة التي مَيَّزَتْهُ ليست في تَخَاطِيطِه [١١٢-أ] وشكله ولونه، والدليل على ذلك أنك تقول: فلان أكثر إنسانية من فلان، فلا تعني به أنه أتم صورة بدن، ولا أكمل في الخلق التخطيطي، ولا في اللّون، ولا في شيء آخر غير قوته الناطقة التي يُمَيِّزُ بها بين الخير والشر في الأمور، وبين الحَسن والقبيح في الأفعال، وبين الحق والباطل في الاعتقادات؛ ولذلك قيل في حد الإنسان: إنه حي ناطق مائت، فَمُيِّزَ بالنطق، أعني بالتمييز بينه وبين غيره، دون تخطيطه وشكله، وسائر أغراضه ولواحقه.

وإذا كان هذا المعنى من الإنسان هو ما صار به إنسانًا، فكلما كَثُرَت إنسانيته كان أفضلَ في نوعه. كما أنَّ كل موجود في العالم إذا كان فِعله الصادرُ عنه بحسب صورته التي تخصُّه، فإنَّه إذا كان فعله أجود كان أفضل وأشرف. مَثَلُ ذلك الفرس والبازي من الحيوان، والقلم والفأس من الآلات، فإن كل واحد من هذه إذا صَدَرَ عنه فعلُه الخاص بصورته كاملًا كان أشرف في نوعه ممن قصر عنه، وكذلك الحال في النَّبات والجماد، فإنَّ لكل واحد من أشخاص الموجودات خاصّ صورة يَصْدُرُ عنه فِعلُه، وبحسبه يشرف أو يخس إذا كان تامًّا أو ناقصًا. فأيُّ فائدة أعظم مما يُكَمِّل وجودك، ويتمم نوعك، ويعطيك ذاتك حتى يميِّزَكَ عن الجماد والنبات والحيوانات التي ليست بناطقة، ويقرِّبك من الملائكة والإله -عز وجل، وتقدس وتعالى- وأي غائلة أدهى وأمَرّ، وأكْلَمُ وأَطَمُّ مما يُنَكِّسُك في الخَلْق، ويردّك إلى أَرْذَلِ وجودك، ويَحُطُّكَ عن شرف مقامك إلى خساسة مقامات ما هو دونك؟

أظنك تذهب إلى أنَّ العلم يجب أنْ يفيدك -لا محالة- جاهًا، أو سلطانًا أو مالًا تتمكن به من شهوات ولذّات. فلعمري إن العلم [١١٢-ب] قد يفعل ذلك، ولكن بالعَرَضِ لا بالذات؛ لأنَّ غاية العلم، والذي يسوق إليه، ويكمل به الإنسان ليس هو

غايات الحواس، ولا كمال البدن. وإنْ كان قد يتم به ذلك في كثير من الأحوال. ومتى استعملته في هذا النوع، فإنَّه يُكَمِّل صورتك البهيميَّة والنباتية، وكأنه استعمل في أرذل الأشياء، وهو مُعَدّ لأنْ يُسْتَعْمَل في أشرفها.

(٩٣)

مسألة

ما سبب تَصَاغي[١] البهائم والطير إلى اللحن الشَّجِيّ والجِرْم النَّدِي[٢]؟

وما الواصل منه إلى الإنسان العاقل المُحَصِّلِ حتى يأتي على نفسه؟

وهذا جار في العادة، ومعروف عند المُتَعَرفينَ للأمور.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

قد مر لنا في المسألة الثالثة من هذه المسائل كلام كثير في سبب قبول الإنسان بعض الأسماء وكراهية بعضها، وثقل بعض الحروف، وخفة بعضها، وما يلحق النَّفْس من الأصوات المختلفة بالحدة والجهارة وغير ذلك[٣]، ونحن نزيد في هذا الموضع ما يليق بزيادتك في المسألة فنقول:

إن النَّفْس وإن كانت صورةً فاعلةً من حيث هي كمالٌ لِجِسْمٍ طَبيعِيٍّ إلى ذي حياة بالقوَّة، فإنها هيولانية منفعلة من حيث هي قابلة رُسُومَ الأشياء وصُوَرَها. ولذلك صار

(١) التصاغي من الإصغاء. جاء في اللسان: «وأصغت الناقة تصغي: إذا أمالت رأسها إلى الرجل كأنها تسمع شيئًا حين يشد عليها الرحل».

(٢) في اللسان: «الجرم: الصوت» و«الندى بعد الصوت، ورجل ندي الصوت: بعيده، وفلان أندى صوتًا من فلان: أي أبعد مذهبًا وأرفع صوتًا».

(٣) راجع ص ٣٨ - ٤٢.

لها سببان: أحدهما إلى ما تفعل به، والآخر[1] إلى ما كان ينفعل به. فالنفس تقبل نِسَبَ الاقْتِراعات بعضها إلى بعض، كما تقبل نَفْسَ الاقتراعات مفردة مركَّبَة. وذاك أن أفراد [١١٣-أ] الأصوات ومجموعها غير نسب بعضها إلى بعض؛ لأنَّ النسبة هي إضافة ما، والنظر الإضافي غير النظر في ذوات الأمور، وكذلك تأثير هذا غير تأثير ذاك.

ولما كانت هذه النسب كثيرة مختلفة وجب فيها -ضرورة- ما يجب في الأشياء المُتَكَثِّرَةِ، أعني أن لها طرفين[2]: أحدهما الزيادة، والآخر النقصان. ولها من هذين الطرفين اعتدال. فإن كانت الأطراف كثيرة فالاعتدالات أيضًا كثيرة. والنفس تأبى الزيادة والنقصان، وتميل إلى الاعتدال، ولأنَّ لها قوى تظهر بحسب الأمزجة، فلتلك القوى المختلفة إضافات مختلفة إلى نِسَب مختلفة، واعتدالات مختلفة.

وقد اجتهد أصحاب الموسيقى في تمثيل هذه النِّسَب، وتحصيل هذه الاعتدالات بأن جعلوا لها أمثلة في مَقُولَة الكمّ من العدد، وإن كان بعضها بمقُولَةِ الكَيْف أحقّ؛ لأنَّ الصِّناعة مؤلفة من هاتين المقولتين. أعني الكمّ والكيف، ولكن الكَمّ الذي هو العدد أقرب إلى الأفهام، ومَثَّلُوا ما كان من الكيفية بالكميَّة، ثم لَخَّصُوا كل واحدة منهما تلخيصًا تَجِدُه مُبَيَّنًا في كتبهم.

وإذ قد قلنا ما الذي يصل إلى النَّفْس من آثار الأصوات، وما المحبوب منه، وما المكروه على طريق الإجمال من القول، فقد تبيَّن أنَّ الإفراط منه، والخروجَ إلى إحدى الجهتين يؤثِّر بحسب ذلك.

وقد كان تَبَيَّن في مواضع كثيرة أنَّ النَّفْس والبدن كلٌّ واحد منهما مشتبك بالآخر، وكثيرًا ما يظهر أثر أحدهما في الآخر؛ فإنَّ الأحوال النَّفسية تُغَيِّرُ مِزَاج البدن، ومِزَاجُ

(١) في الأصل: «سببان أحديهما... والأخرى».
(٢) في الأصل: «طريقين».

[١١٣-ب] البدن أيضًا يُغَيِّرُ أحوالَ النفس، فإذا قوِيَ أثرٌ ما في النَّفْس حتى يتفاوت به المِزَاج، ويخرج عن اعتداله لم يقبل أثَرَ النفس، وعرَض منه الموت؛ لأنَّ الموت ليس بأكثر من ترك النَّفْس استعمال الآلات البدنية. وقد علمنا أن دم القلب الذي له اعتدال ما إذا انتشر في البدن، وَرَقَّ بالسرور أكثر مما ينبغي، أو عاد واجتمع إلى القلب بالغمِّ أكثر مما ينبغي - عَرَضَ من كل واحدة من الحالتين الموت، أو ما يقارب الموت بحسب قوة الأثر.

وما أكثر ما تؤثر الأجسام في الأجسامِ تأثيرًا طبيعيًّا، فيَتَأَدَّى ذلك الأثر إلى النَّفْسِ فتعرِضُ لها حركة ما، وتصير تلك سببًا لتأثير آخر في الجسم يكون به انتقاصُه وخروجه عن الاعتدال. وإذا تأملت ذلك في الأشياء المُغْضِبَةِ والمُحْزِنَةِ إذا كانت قويَّة تبيَّنَ لك ذلك.

فهذا كافٍ في هذا الموضع، وإن أحببت الاتساع فيه، فعليك بكتب الموسيقى؛ فإنها تشفيك، إن شاء الله.

(٩٤)

مسألة

لِمَ كُلَّمَا شاب البدن شَبَّ الأمل؟ قال أبو عثمان النَّهْدِي(١): قد أتت عليَّ مائة وثمانون سنة، وأنكرت كل شيء إلَّا الأمل، فإنه أحدُّ ما كان(٢).

ما سبب هذه الحال؟ وعلى ماذا يدل الرمز فيها؟

وما الأمل أولًا؟ وما الأمنية ثانيًا؟ وما الرجاء ثالثًا؟

(١) هو عبد الرحمن بن مل القضاعي. أدرك النبي ﷺ ولم يره، وشهد فتح القادسية واليرموك وغيرهما، وتُوفِيَ بالبصرة في أول ولاية الحجاج بالعراق، كما قال ابن قتيبة في المعارف ص ١٨٨، وقيل مات سنة خمس وتسعين، وقيل سنة مائة أو بعدها، راجع تاريخ بغداد ١٠/ ٢٠٢- ٢٠٥.

(٢) المعارف ص ١٨٨، وتاريخ بغداد ١٠/ ٢٠٤.

وهل تشتمل هذه على مصالح العالم؟

فإنْ كانت مُشْتَمِلَة، فلِمَ تواصى النَّاسُ بقصر الأمل، وقَطْع الأماني، وبِصَرْف الرجاء إلَّا في الله -تبارك وتعالى- وإلى الله؟ فإنه ساتر العورة، ورَاحِمُ العَبْرَة، وقابل التَّوبة [١١٤-أ] وغافر الخطيئة، وكل أمل في غيره باطل، وكل رجاء في سواه زائل؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

هذه المسألة قد أُخِذَ فيها فِعْلٌ من أفعال النَّفْسِ، فَقُرِنَ بفعل من أفعال الطبيعة التي بحسب البدن إلى الطبيعة والمزاج البدني، ثم وقعت المُقَايَسةُ بينهما، وهما يتباينان لا يتشابهان، فلذلك عرض التعجب منها. وذلك أن الأمل والرجاء والمُنَى من خصائص القوَّة النَّاطقة. فأما الشَّيْب والنُّقْصَانَاتُ التي تعرض للبدن، وعجزُ القوى التابعة للمِزَاج فهي أمور طبيعية في آلات تَكِلُّ بالاستعمال، وتضعُفُ على مَرِّ الزَّمان.

وأمَّا أفعال النفس، فإنها كلما تكررت وأُديمَتْ فإنها تقوى ويشتد أثرها، فهي بالضد من حال البدن. مثال ذلك أن النظر العقلي كلما استُعْمِلَ قوِيَ واحتدّ، وأدركَ في الزمان القصير ما يُدْرِكه في الزمان الطويل، ولَحِقَ الأمر الذي كان خفيًّا عنه بسرعة.

والنظر الحسي كلما استعمل كَلَّ وضعف، ونقص أثره إلى أنْ يَضْمَحِلَّ.

* * *

فأمَّا الفرق بين الأمل والرجاء وبين الأمنية فظاهر؛ وذاك أن الأمل والرجاء يَعْلَقَانِ بالأمور الاختيارية، وبالأشياء التي لها هذا المعنى.

فأمَّا الأمنية، فقد تتعلق بما لا اختيار له ولا رويَّة؛ فإنه ليس يمنع مانع من تَمَنِّي المحال والأشياء التي لا تمييز فيها ولا لها.

والأمل أخصُّ بالمختار. والرجاء كأنه مشترك، وقد يرجو الإنسان المطر

والخِصْبَ، وليس يأمل إلَّا من له قدرة ورويَّة.

وأمَّا المُنَى[1] فهو -كما علمت- شائع في الكل، ذاهب كل مذهب، فقد يتمنى الإنسان أن يطير، أو يصير كوكبًا [١١٤-ب] أو يصعد إلى الفلك فيشاهد أحواله، وليس يرجو هذا ولا يأمله. ثم قد يرجو المطر، وليس يأمل إلَّا منزل القطر، ومنشئ الغيث. فهذه فروق واضحة.

* * *

فأمَّا قولك: لِمَ تواصى النَّاسُ بِقصرِ الأمل، وقطع الأماني، وصرف الرجاء إلَّا في الله تعالى؟ فأقول: لأنَّ سائر الأشياء المأمولة والمرجوَّة والمُتَمَنَّاة مُنقطعة المَدَدَ، مُتناهية العدد، ثم هي مُتَلاشِية في أنفسها، مُضْمَحِلَّة بائدة فاسدة، لا يثبت شيء منها على حال لحظةً واحدةً، فلو وصل الواصل إليها، وبلغ نَهْمَتَهُ[2] منها لأوشك أن يتلاشى ويضمحل ذلك الشيء في نفسه، أو يتلاشى ويضمحل الأمل فيه، أو رجاؤه وتمنيه.

فأمَّا ما اتصل من هذه بالله -تعالى ذكره- فهو أبدي غير منقطع ولا مضمحل، بل الله -تعالى- دائم الفيض به، أبدي الجود منه. تعالى اسمه وتقدس، ولا قوة إلَّا به، وهو حسبنا ومعيننا وناصرنا وهادينا إلى صراط مستقيم.

(٩٥)

مسألة

لِمَ صارت غَيْرَةُ المرأة على الرجل أشدَّ من غيرة الرجل على المرأة؟

هذا في الأكثر والأقل، وكَيْفَما كان ففيه خَبيء وهو المُشَدِّدُ على أحدهما، والمُخَفِّفُ عن الآخر.

---

(١) في اللسان: «والمنى: -بضم الميم- جمع المنية، وهي ما يتمنى الرجل».

(٢) في اللسان: «النهمة: الحاجة، وقيل بلوغ الهمة والشهوة في الشيء، وفي الحديث: إذا قضى أحدكم نهمته من سفره فليعجل إلى أهله».

وقد أدت الغَيْرَةُ جماعة إلى تلف النفوس، وإلى زوال النعم، وإلى الجلاء عن الأوطان.

* * *

ثم قلت في المسألة التالية لهذه:

ما الغيرة أولًا؟ وما حقيقتها؟ وكيف أصلها وفصلها؟

وعلى ماذا يدل اشتقاقها؟ وهل هي محمودة أو مذمومة؟ وهل صاحبها ممدوح أم ملوم؟

فإنَّ إثَارَةَ هذا أبْلَغُ بك إلى الفوائد، وأَجْرَى معك إلى الأَمَدِ، وبِوُقوفِكَ عليها تعرِفُ غيرها، وتَتَخَطَّى إلى مَا عَدَاها.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

[١١٥-أ] أمَّا الغَيْرَةُ فهي خلُق طبيعي عام للإنسان والبهائم.

وهو ممدوح إذا كان على شرائط الأخلاق. أعني إذا وضع في خاص موضعه ولم يُتَجَاوَز به المقدار الذي يجب، ولم ينقص عنه، على مثال ما ذكرناه فيما مضى من سائر الأخلاق كالغضب والشهوة. فإن هذه أخلاق طبيعيَّة وإنما يحمد منها ما لم يخرج عن الاعتدال، وأصيب به موضعُه الخاص به.

وحقيقة الغيرة هي مَنْعُ الحرِيم، وحماية الحَوْزَة؛ لأجل حفظ النَّسل والنسب، فكلّ من كانت غيرته لأجل ذلك، ثم لم يتجاوز ما ينبغي حتى يحكم بالتهمة الباطلة، فيُصدِّق بالظُّنون الكاذبة، ويبادر إلى العقوبة على ذلك، ولم ينقص عما ينبغي حتى يتغافل عن الدلائل الواضحة، ويترك الامتعاض من الرؤية والسماع إذا كان حقًّا، وكان معتدل الخلق بين هذين الطرفين يغضب كما ينبغي، وعلى ما ينبغي- فهو محمود غير ملوم.

فأمَّا مَنْ فَرَّط أو أَفْرَط في الغيرة، فسبيله سبيل من تجاوز الاعتدال في سائر الأخلاق إلى الزيادة أو النقصان. فقد بيَّنَا أن الزِّيادة والنُّقصان في كل خلق يَهْجُمُ بصاحبه على ضروب من الشَّرِّ، وأنواع من البلايا والمَكَارِه، ويكون هلاكه على مقدار زيادته أو نقصانه منها، ومن شرائطها المذكورة في الأخلاق.

* * *

فأمَّا زيادة حظ الأنثى على الذكر من الغيرة، أو الذكر على الأنثى، فليس بلازم طريقة واحدة، ولا جار [على] وَتِيرَةٍ[1] واحدة، بل ربما زاد ذكر على أنثاه في هذا المعنى، وربما زادت أنثى على ذكرها فيه، كما يعرض لهما ذلك في قوة الغضب وغيره من الأخلاق.

على أنَّ الذكر أولى بالمُحَامَاة، وأخصّ بهذا الخُلق لأنه تستعمل فيه قوة الغضب والشجاعة، وهذا أولى بالذكر منه بالأنثى، وإن كانت [١١٥-ب] الأنثى تشارك فيه الذكر.

وها هنا خَلَّة لا بأس بذكرها، والتنبيه عليها؛ فإن كثيرًا من الناس يَضِلّ عن وجه الصواب فيها، وهي أن الغَيرة إذا هاجت قوَّتُها وكان سببها الشَّهوة، وحبّ الاستئثار، وأن يختصّ الإنسان بحال لا يُشارِكُه فيها غيره، وكان هذا العارض له في غير حرمته، ولا من أجل حفظ نسبه وزرعه - فهو أمر قبيح.

وإن كانت على شرائطها التي ذكرت، فهو أمر حسن جميل.

وأمَّا سقوط هذه القوة دفعة فَهُجْنَةٌ قبيحة، فقد نجد في بعض الحيوان من لا تعرض له الغيرة كالكلب والتَّيْس، ويُسَبُّ به الإنسان إذا ذُكِرَ به، وسُمِّيَ باسمه.

ونجد أيضًا بعضها غيورًا محاميًا كالكَبْش وغيره من فحول الحيوان، فيمدح بذكره

(١) في اللسان عن الجوهري: «الوتيرة من الأرض: الطريقة».

الإنسان إذا شبه به، وسُمِّيَ باسمه.

فلست أعرف وجه السب بالتيس، والمدح بالكبْش(١)، إلَّا لما يظهر من هذا الخُلُق في أحدهما دون الآخر.

فهذه حال الغَيْرَة وحقيقتها، وما يجب أن يُمدح منها أو يُذَمّ.

(٩٦)

مسألة

ما السبب في [أنَّ] الذين يموتون وهم شبّان أكْثَرُ من الذين يموتون وهم شيوخ؟

الشَّاهد على ذلك أنك تجد الشُّيوخَ أقلَّ، ولولا ذلك لكانوا يَكْثُرون؛ لأنهم كانوا يتجاوزون الشَّبِيبَةَ إلى الكُهُولة، والكُهُولةَ إلى الشَّيْخُوخَة، فلما دبَّ الحِمَامُ في ذوِي الشَّبابِ أَفْناهم، وتخطّى القليلَ منهم فبلغوا التَّشَيُّخ، وهو قليل.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

الحياة تابعة لمِزَاج ما، خاصٍ بإنسانٍ إنسان. وذلك المِزَاج له بمنزلة النُّقطة من الدائرة. أعني أنه شيء واحد، والخروجُ عنه إلى النقط التي حواليه مما يَقْرُب [١١٦-أ] منه أو يبعُدُ عنه بلا نهاية. وذلك أن لكل إنسان، وبالجملة لكل حيوان اعْتِدَالًا خاصًّا به بَيْنَ الحرارة والرُّطوبة، والبرودة واليُبُوسة، فإذا انحرف عن ذلك الاعتدالِ إلى أحد الأطراف، كان مَرَضُه أو هلاكُه.

ثم إن الأمور التي تُخْرِجُهُ إلى الأطراف كثيرةٌ من الأغذية والأشربة والهواء الواصلِ إليه بالاستنشاق وغيره، وحركاتُه الطبيعيَّة وغيرُ الطبيعيَّة مما يُخْرِجُهُ عن هذا

(١) في اللسان: «الكبش: فحل الضأن في أي سن. وكبش القوم رئيسهم وسيدهم، وقيل: كبش القوم: حاميتهم والمنظور إليه فيهم، وأدخل الهاء في حامية للمبالغة، وكبش الكتيبة: قائدها».

الاعتدال- كثيرةٌ. والآفاتُ الأُخرى التي تَطْرَأُ من خارج مما لا تُحْتَسَبُ كثيرة.

وإذا كانت الأسباب التي يَخْرُجُ الإنسان بها عن الاعتدال كثيرةً بلا نهاية، والأسبابُ التي يَثْبتُ بها على الاعتدال الخاص به(١) قليلةً يسيرة - لم يكن ما ذكرتَهُ عجبًا، بل العجب لو اتفق ضده.

ولولا أنَّ العناية المُوَكَّلَةَ بحفظ الحيوان كلّه -والإنسانُ من بينه(٢)- شديدةٌ، والوِقَايَةَ له تامَّةٌ بالغةٌ- لكان لا يكون بين وجوده وعدمه كبيرُ زمان.

فتأمل جميعَ ما ذكرتُه من الآفات الداخلة والخارجةِ عن بدن الإنسان، وحركاتها المختلفة، أعني مُنَازَعَةَ النَّارِيَّة فيه إلى حركة العُلوّ، ومُنَازَعَةَ المَائِيَّةِ منه إلى حركة السُّفْل، ثم حِرْص كلِّ واحدٍ منهما بطبيعته على إِفْنَاءِ الآخر وإِحَالتِه، ثم المُجَاهَدة الواقعةَ في حفظ الاعتدال بينهما حتى لا تزيدَ قوَّةُ أحدهما على الآخر مع كثرة الشَّهوات والمنازعات إلى ما هو لا محالَةً زائد في أحدهما ناقص من الآخر- تجد الأمْرَ محفوظًا بعناية شديدة إلى أكثر مما يمكن في مثله من الحفظ حتى يأتيَ شيءٌ طبيعيٌّ لا سبيل إلى مقاومته. ومثل ذلك سراج يُحْفَظُ بالفَتِيلَةِ والدُّهْن، والموادُّ تَجيئُه من خارج، أعني الدُّهنَ الكثيرَ الذي هو سبب إطفائه [١١٦-ب] والنَّارَ العظيمةَ التي هي كذلك، والرياحَ العاصفةَ التي لا طاقة له بها، ولا سبيل إلى حفظه معها، فإذا سلم من جميع ذلك مُدَّةً طويلة، فلا بد من الفناء الطبيعيّ، أعني أن الحرارةَ تستغرق -لا محالةَ- ما يَغْتَذِي به على طول الزَّمَانِ، فيكون الفناءُ به ومن أجله. فإن هذا مثل صحيح مطابق للمُمَثَّل به.

وإذا تَفَقَّدْتَ الحرارةَ الغريزيَّةَ وحاجتَها إلى ما يَحْفَظُ قواها بلا زيادة ولا نقصان، وإِفْنَاءَهَا الرُّطوبة الأصليةَ مع الموادِّ التي تأتيها من خارج، وقوَّتَها على الإحالة

(١) في الأصل: «خاص به».

(٢) في الأصل: «من بينها».

وضعفَها- طَلَعْتَ[1] على ما سألتَ عنه، وتَبَيَّنَ لك ما ضربت به المثل.

(٩٧)

مسألة

ما السبب في طلب الإنسان فيما يسمعه ويقوله ويفعله ويرْتَئِيه، ويُرَوِّي فيه - الأمْثَال؟

وما فائدة المَثَل؟ وما غناؤُه من[2] مَأْتَاه، وعلى ماذا قراره؟

فإن في المَثَلِ والمِثْل والمُماثَلةِ والتمثيل كلامًا رائقًا، وغايةً شريفةً.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّ الأمثَال إنما تُضْرَبُ فيما لا تدرِكهُ الحواس مما تُدْرِكهُ.

والسبب في ذلك أُنْسُنَا بالحواس، وإِلْفُنَا لها منذ أوّل كَونها، ولأنها مبادئ علومنا، ومنها نرْتَقي إلى غيرها. فإذا أُخْبِرَ الإنسانُ بما لم يُدْرِكه، أو حُدِّثَ بما لم يُشَاهده، وكان غريبًا عنده - طَلَبَ له مِثَالًا من الحس، فإذا أُعطِيَ ذلك أَنِسَ به، وسَكَنَ إليه لإلْفِه له.

وقد يعرِضُ في المحسوسات أيضًا هذا العارض، أعني أن إنسانًا لو حُدِّثَ عن النَّعامة والزَّرافة والفيل والتِّمْسَاح لَطَلَبَ أنْ يُصَوَّرَ له ليقع بصرُه عليه، ويَحْصُلَ تحت [١١٧-أ] حِسِّه البَصَرِيِّ، ولا يقنعُ فيما طريقه حِسُّ البصر بحس السَّمع حتى يردَّهُ إليه بعينه.

وهكذا الأمر في المَوْهومات، فإن إنسانًا لو كُلِّفَ أن يتوهَّم حيوانًا لم يشاهد

(١) يُقال: طلع على الأمر طلوعًا: علمه كاطلعه.

(٢) في الأصل: «وما غناؤه وهو من».

مثله لسأل عن مثله، وكَلَّفَ مُخْبِرَه أن يُصَوِّرَه له، مثل عَنْقَاء مغْرِب، فإن هذا الحيوان، وإنْ لم يكن له وجود، فلا بد لمُتَوَهِّمَهُ أنْ يَتَوَهَّمَه بصورةٍ مُرَكَّبةٍ من حيوانات قد شاهدها.

فأَمَّا المعقولات؛ فلمَّا كانت صورُها ألطفَ من أن تقع تحت الحسّ، وأبعدَ من أن تُمَثَّلَ بمثال الحسيِّ إلَّا على جهة التقريب - صارت أَحْرَى أنْ تكون غريبةً غير[1] مألْوفة. [و] النَّفْس تسكن إلى مِثْل وإنْ لم يكن مِثْلًا؛ لِتأْنَسَ به مِنْ وَحْشَةِ الغُربة. فإذا أَلِفَتْها، وقَوِيت على تأَمُّلها بعين عقلها من غير مثال سَهُلَ حينئذ عليها تأَمُّل أمثالِها. والله الموفق لجميع الخيرات.

(٩٨)

مسألة

كيف قَوِيَ الوَهْمُ على أن يَنْقُشَ في نفس الإنسان أوْحَشَ صورةٍ، وأمقتَ شكْل، وأقبحَ تخطيط، ولم يَقْوَ على أن يُصَوِّرَ أحسنَ صورةٍ، وألطفَ شكلٍ وأمْلَح تخطيط؟

ألا تَرَى أن الإنسان كُلَّما اعترض[2] في وهمه أوحش شيء عرته شُمَأْزِيزَةٌ وعَلَتْهُ قُشَعْرِيرَةٌ، ولَحِقَهُ صُدُوفٌ، ورهِقَهُ[3] نُفُور؟

فلو قَوِيَ الوهْمُ على تصوير أحْسَنِ الحسنِ تَعَلَّلَ به الإنسان عند فراغ باله وخلْوتِه. فما هذا؟ وكيف هذا؟

ولا عجب فلهذا الإنسانِ من هذه النَّفْسِ والعقلِ والطبيعةِ أُمُورٌ تَسْتَنْفِدُ العَجَب، وتُحيِّرُ القلب. جَلَّ من أَوْدَعَ هذا الوِعاء هذه الطَّرائف، وعَرَّضَه لهذه الغايات، وزيّن ظاهِرَهُ، وحسَّنَ باطنَه، وصَرَّفَهُ بَيْنَ أمْنٍ وخوف، وعدْلٍ وحيْف، وحَجَبَهُ في أكثر ذلك عن لِمَ وكَيْفَ.

---

(١) في الأصل: «عن».

(٢) في الأصل: «إن الإنسان كما يعترض».

(٣) رهقه: غشيه.

[١١٧-ب] الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إن الحُسْنَ هو صورةٌ تابعةٌ لاعتدالِ المِزَاج، وصِحَّةِ مُنَاسباتٍ من الأعضاء بعضِها إلى بعض في الشَّكلِ واللّون وسائرِ الهيئات. وهذه حال لَا يَتَّفِقُ اجتماعُ جميع أجزائِها على الصِّحة، ولذلك لا تَقْوَى الطبيعةُ نفسُها على اتخاذها في الهَيُولى على الكمال؛ لأنَّ الأسبابَ لا تساعد عليها، أعني أنه لَا يتَّفِقُ في الهيولى والأشكالِ والصورةِ والمِزَاجِ أَنْ تقبلَ الصُّورةَ الأخيرةَ على غاية الصِّحة.

فإذا كانت الطبيعةُ تعجِزُ عن إيجاد هذا الاعتدال وهذه المناسبة الصحيحة التي يتبعها الحسن التَّام، فكم بالحَرَى يكون الوهمُ أعْجزَ عنه؟ وإنما الوهْم تابع للحسّ، والحسّ تابع للمِزَاج، والمِزَاج تَابعُ أَثَرٍ من آثارِ الطبيعة. ومثال ذلك أن الأوتار الكثيرة إنما يُطْلَبُ بها وبكثرة الدَّسَاتِينِ[١] عليها أَنْ تَخْرُجَ من بينها نغمة مقبولة، وتلك النغمة إنما يُتَوَصَّلُ إليها بجميع الآلة وأجزائِها من الأوتار والدَّسَاتِينِ بالقَرَعَات المختلفة. فالنغمة وإن كانت واحدةً، فإنها تتم بمساعدة جميع تلك الأجزاء. فإذا خَانَ واحد منها خرجت النغمة كريهةً: إمَّا بعيدةً من القبول، وإمَّا قريبةً على قدر عجز الأسباب وقصور بعضها.

فكذلك الهيولى[٢] في حاجتها إلى مزاج ما بين اسْطُقُسَّاتٍ[٣] وصور[٤] أخرى

(١) سبق شرحها في صفحة ١٧٤.

(٢) في مفاتيح العلوم ص ٨٦: «هيولى كل جسم: هو الحامل لصورته، كالخشب للسرير والباب، وكالفضة للخاتم والخلخال، وكالذهب للسوار والدينار. فأما الهيولى إذا أطلقت فإنه يعني بها طينة العالم، أعني جسم الفلك الأعلى وما يحويه من الأفلاك والكواكب، ثم العناصر الأربعة وما يتركب منها.

(٣) الأسطقس: هو الشيء البسيط الذي منه يتركب المركب، كالحجارة والقراميد والجذوع التي يتركب منها القصر، وكالحروف التي يتركب منها الكلام، وكالواحد الذي منه يتركب العدد، وقد سُمِّي الأسطقس: الركن، والأسطقسات الأربعة هي النار، والهواء، والماء، والأرض، وتسمى العناصر.

(٤) الصورة: هي هيئة الشيء وشكله، التي تتصور الهيولى بها، وبها يتم الجسم، كالسريرية والبابية في السرير والباب... والصورة تسمَّى الشكل والهيئة والصفة، كما مفاتيح العلوم ص٨٦.

كثيرة تصير بجمِيعِها مستعدةً لقبول صور الحسن الذي هو اعتدال ما، ومناسبة ما صحيحة بين أمزجة وأعضاء في الهيئة والشكل واللون وغيرها من الأحوال التي مجموعها كلها هو الحسن.

والحسن وإن كان أمرًا واحدًا، وصورةً واحدة، فهو مثل النغمة الواحدة المقبولةِ التي تحتاج إلى هيئات كثيرة، وصورٍ مختلفة [١١٨-أ] جَمَّةٍ؛ ليحصل من بينها هذا الاعتدالُ المقبول.

والوهْمُ في خروجه عن الاعتدال سَهْلُ الحركةِ. فأَمَّا في حفظه إيَّاه[١]، وتَوَصُّلِهِ إليه، فإنه يحتاج إلى تعب شديد، وأخْذِ مقدمات كثيرةٍ، واستخراجِ اعتدال بينها.

وهكذا الحال في كل اعتدال؛ فإن حِفْظَه والثَّبَاتَ عليه صعب. فأما الخروج عنه فهو بأدنى حركة.

فإن اتفق أن يكون لذلك الاعتدالِ تَمَاماتٌ من خارج، ومُعَاوَنَاتٌ من أمور مختلفةٍ كانت الصُّعوبةُ في تحصيله أَشَدَّ.

(٩٩)

مسألة

لِمَ صار السُّرورُ إذا هجم كان تأثيرُه أشدَّ، وربما قتل؟

وقد حكى الثِّقَةُ من تأثيره أمورًا. ولقد خُبِّرَتْ والدةُ بعضِ النَّاس أن ابنها وُلِّيَ إِمْرَةً فَبرقَت[٢] وانحرفت، وما زالت تَنْتَفِضُ حتى ماتت. وقال لي ابن الخليل: الحيرة التي تَلْحقُ وَاجِدَ الكنز هي من إفراط فرحه، وغلبةِ سروره؛ ولذلك ما يبين على شَمَائِلِهِ وَينِمّ[٣] بحركاته، ويضيقُ عَطَنُه عن كتمان ما به، وسياسته.

(١) في الأصل: «إياها».

(٢) في اللسان: «برِق بصره برَقًا وبرَق يبرُق بروقًا: دهش فلم يبصر، وقيل تحير فلم يطرف».

(٣) في الأصل: «يتم».

ولا تكاد تجد هذا العارضَ في الغمِّ والهمِّ النازِل المُلِمّ، وقلَّ ما وجد من انشقَّت مَرَارتُه، وانْتَقَضت بِنْيَتُه، وانحلت مَعَاقِدُه ومآسِرُهُ بخبر سَاءَهُ ونَاءَهُ، ومكْروهٍ غشِيَه ونَالَه. فإن كان فهو أيضًا قليل، وإن ساوَى عارِضَ السرورِ فذاك أعجب، والسِّرُّ فيه أَغْرب.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

قد مر جواب هذه المسألة في عرض ما تكلمنا عليه في المسائل المتقدمة.

وقلنا: إن النَّفْسَ تؤثِّرُ في المِزَاج المعتدل عن البدن، كما أن المِزَاج يُؤَثِّرُ في النَّفْسِ، وبيَّنا جميع ذلك، وضربنا له الأمثال. ولسنا نشك أَنَّ السرور [١١٨-ب] يَحْمَرُّ منه الوجه، وأن الخوف يصفرّ منه. وما ذاك إلَّا لانبساط الدم من ذاك في ظاهر البدن، وغَوْرِه من الآخر إلى قَعْرِ البدن. والحرارةُ التي في القلب هي التي تفعل هذا، أعني أنها تنبسط فَتُرِقُّ الدَّمَ تارة، وتَنْقَبِضُ فَتُغَلِّظُهُ أُخْرى. ويتْبَعُ ذلك الحالَ السُّرورُ، ويتبع هذه الغمّ. فإذا كان زائِدَ المقدار في أي الطرفين كان - تبِعَهُ الخروجُ عن الاعتدال. وبِحَسَبِ الخروج عن الاعتدال يكون الموتُ الوَحِيُّ(١)، أو المرضُ الشَّديد.

(١٠٠)

مسألة

ما السبب في [أن] إحساس الإنسان بألم يعتريه أَشَدُّ من إحساسه بعافية تكون فيه؟ حتى لو شكا يومًا لَأَنَّ أَيَّامًا، وهو يَمُرُّ في لِبَاسِ العافية فلا يجد لها وقعًا، وإنما يَتَبَيَّنُهُ إذا مَسَّهُ وجع، أو دَهَمَهُ فَزَعٌ؛ ولهذا قال الشاعر(٢):

(١) الوحي: السريع.

(٢) هو أبو تمام كما في ديوانه ص١٥٥، وزهر الآداب ٤/ ١٣.

والحادثَاتُ وإن أصابَكَ بُؤْسُهَا فهو الذي أَنْبَاكَ كيْفَ نعِيمُهَا

ومِمَّا يُحقِّقُ هذا أنك تجدُ شكوى المُبْتَلَى أكْثَرَ من شكر المُعَافَى؛ وإنما ذلك لِوُجْدَان أحدهما مالًا يَجِدُه الآخر.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

السبب في ذلك أنَّ العافيةَ إنما هي حالٌ ملائمةٌ موافقةٌ للحال الطبيعي من المِزَاج المعتدلِ الموضوعِ لذلك البدن.

والملاءمةُ والموافقةُ لا يُحَسُّ بهما، وإنما الحسُّ يكون للشيء الطارئ الذي لا موافقةَ فيه.

والسبب في ذلك أن الحسَّ إنما أُعْطِيَ الحيوانَ ليَتَحَرَّزَ به من الآفات الطارئةِ عليه، وليكونَ أَلَمُهُ بما يَرِدُ عليه مما لا يوافقه سببًا لتلافيه وتداركه قبل أن يتفاوتَ مِزاجُه، ويسرعَ هلاكُه. فأُنْشِئَتْ[1] لذلك أعصابٌ من الدماغ، وفُرِّقَت[2] في جميع البدن [١١٩-أ] ونُسِجَتْ بها الأعضاءُ التي[3] تحتاج إلى إحساس، كما بُيِّنَ ذلك في التَّشريح، وفي منافع الأعضاء. فكل موضع من البدن فيه عصبٌ فهناك حسٌّ، وكل موضع خلا منه فلا حسَّ فيه. ولم يخل منه إلَّا ما لا حاجةَ به إلى حس.

وإنما وُفِّرَت الأعصاب على الأعضاء الشَّريفة لتصيرَ أَذْكَى حِسًّا، ولتكونَ بِمَا يَرِدُ عليها من الآفات أسرعَ إحساسًا. وكلّ ذلك ليُبَادِرَ إلى إزالة ما يجدُه من الألم بالعلاج، ولا يَغْفُلَ عنه بتوانٍ ولا غيره.

ولو خلا الإنسانُ من الحسِّ ومن الألم ومكانِه لكان هلاكُه وَشِيكًا من الآفات الكثيرة.

---

(١) في الأصل: «فأنشئ».

(٢) في الأصل: «وفرق».

(٣) في الأصل: «ونسج به الأعضاء الذي».

وأمَّا الحال الملائمةُ فلا يحتاج إلى إحساس بها[1]. وهذه حال جميع الحواسِّ الخمسِ في أحوالها الطبيعيَّةِ، وأنها لا تُحِسُّ بما يلائمها، وإنما تحسُّ بما لا يوافِقُهَا.

أقول: إن حسَّ اللَّمسِ الذي هو مشتركٌ بجميع البدنِ إنما يدرِكُ ما زاد أو نَقَصَ عن اعتداله الموضوعِ له؛ فإنَّ البدنَ له اعتدالٌ من الحرارة مثلًا، فإذا لاقاه من حرارة الهواء ما يلائمه ويوافقه لم يحسّ به أصلًا. فإن خرج الهواء عن ذلك الاعتدال الذي للبدن إما إلى برْدٍ أو حرٍّ أحسَّ به فبادَرَ إلى تلافيه وإصلاحِه. وكذلك الحالُ في البرْدِ والرطوبةِ واليُبُوسَةِ. فأَما سائرُ الحواسِّ فلكل واحد منها اعتدالٌ خاصٌ به لا يُحِسُّ بما يلائمه وإنما يُحِسُّ بما يضادُّه ويزيِلُه عن اعتداله كالعين فإنها لا تُحِسُّ بالهواء وبكل ما لا لون له ولا كيفيةَ تزيلها عن اعتدالها. وكذلك السمعُ وباقي الحواسّ. وهذا باب مستقصًى في مواضعه من كتب الحكمة فلْيُرْجَعْ إليها.

(١٠١)

مسألة

[١١٩-ب] قد نرى من يَضْحَكُ من عجب يراه ويَسمعْه، أو يخطُر على قلبه، ثم ينظُرُ إليه ناظرٌ من بُعْدٍ فيضحكُ لضحكه من غير أن يكون شَرِكه فيما يضحك من أجله. وربما أَرْبَى ضحكُ الناظر على ضحك الأوّلِ. فما الذي سَرَى من الضاحك المتعجِّبِ إلى الضاحك الثاني؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّ النَّفْسَ الشخصيَّةَ تتأثَّر من النَّفس الشَّخْصِيَّةِ ضروبًا من التأثيرات، بعضُها سريعةٌ، وبعضُها بطيئةٌ. وقد مرَّ لنا كلامٌ كثيرٌ في هذا المعنى. فمن تأثيراتها السريعة

(١) في الأصل: «به».

بعضِها في بعض: النومُ، والتثاؤبُ، وكثيرٌ من الراحات؛ فإنّه قد اشتهر في الناس أنَّ من نَعَسَ أو تناعَسَ عند المستيقظ الذي لا فُتُورَ بِهِ أَنْعَسَهُ ونَوَّمَه، وكذلك المتثائِبُ والمتكاسِلُ عن عمل.

وقد يعرض قريبٌ من ذلك في النَّشِيط للعمل أن ينشط أولًا [ثم يُعْدِي الثانيُ][1]. ولكن الأول أنشط وأبين.

والسبب في ذلك أنَّ النَّفسَ وإن كانت كثيرةً بالأشخاص، فهي واحدةٌ في ذاتها، فليس بعجَب أن يتأدَّى من بعض الأشخاص إلى بعضٍ آثارٌ نفسيَّةٌ سريعةٌ بلا زمان بتّة.

وليس يَحتاج هذا المعنى إلى شيء يَسْرِي على طريق الثُّقْلَة والحركةِ الجسميَّةِ التي تُقْطَعُ في زمان، بل يكفي في ذلك أن تَتَلَاحَظَ النفسان، فإنَّ التأثيرَ من أحدهما في الآخر يقع بلا زمان.

وينبغي أن يُتَذَكَّرَ في هذا المعنى اللطيفِ الأَثَرُ الذي يَقْبَلُهُ النَّاظِرُ من المنظُور إليه، فإنَّ هذا وإن كان بِوَسَاطة الجسم، فإنه يكون بلا زمان بتَّة. فلَسْتَ تقْدِرُ أن تقولَ: إن الناظرَ إلى كوكب من الكواكب الثَّابِتةِ يكونُ بين فتْحَةِ عينِه وبين رؤيتِه إياه زمان.

(١٠٢)

[١٢٠-أ] مسألة

لِمَ اشتد عشقُ الإنسانِ لهذا العالَم حتى لَصِقَ بِهِ وآثَرَهُ وكَدَحَ فيه، مع ما يرى من صُرُوفِه وحوادثِه ونكَبَاتِه وغِيَرِه وزَوَالِه بأهله؟

ومن أين استفاد الإنسان هذا العَرَض؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

---

(١) زيادة يوجبها السياق.

وكيف لا يشتد عِشقُه للعالَم وهو طبيعيّ وجزءٌ له؟ إنما مبدؤهُ منه، ومنشؤه فيه، وتولُّدُه عنه؟ ألا تراه يبْتَدِئ وهو نُطْفَةٌ فَيَنْشَأُ نُشُوَ النبات، أعني أنه يستمدُّ غذاءَهُ بعُروق موصُولةٍ برحم أمِّه، فَيَسْتَقِي المادّةَ التي تُقيمهُ كما تَسْتَقِي عروقُ الشجر، فإذا تَمَّ وصار خَلْقًا آخر، وأنشأه الله -تعالى- حيوانًا أخرجه من هناك، فحينئذٍ يَغْتَذِي بفَمِه ويتنفَّسُ فيصيرُ في مَرْتَبةِ الحيوان غيرِ الناطقِ، ولا يزالُ كذلك إلى أنْ يقْبَلَ صورةَ النُّطْقِ أَوَّلًا فيصير إنسانًا، ثم يَتَدَرّج في إنسانيَّتِهِ حتى ينتهي إلى غاية ما يؤهَّل له من المراتب فيها، وليس ينتهي إلى الرتبة الأخيرة التي هي غاية الإنسانية إلَّا الأفراد من الناس، والواحد بَعْدَ الواحدِ في الأزمنة الطِّوال، والفتراتِ الكثيرة. وعامةُ الخلْقِ وجُمهورُ الناسِ واقفون في منزلة قريبة من البهيميَّة، وغايةُ نطقِهم وتمييزِهم أنْ يرتِّبُوا تلك البهيميَّةَ ترتيبًا ما، فيه نظامٌ عقليّ. وأمَّا أن يفارقوها، ويصيروا إلى الحد الذي طالبتَ به فلا، وإنما يصيرُ إلى هناك الحكيمُ التامّ الحكمةِ، الذي يَسْتَوْفِي جميعَ أجزائها عِلْمًا وعملًا، أو نبيٌّ له تلك المنزلةُ بالإلهامِ والتَّوفيقِ، ثم لا بدّ من المادة البشرية التي [١٢٠-ب] يأخُذُها من هذا العالَمِ، وإنْ كان بلا عشقٍ ولا لُصُوق شديدٍ ولا إيثارٍ.

وهذا المعنى واسعُ البحرِ، طويلُ الميدانِ، قد أكثر فيه الناس، وفيما أومأْتُ إليه، وصرَّحتُ به كفايةٌ. والسلام.

(١٠٣)

مسألة

لِمَ قيل: لولا الحَمْقَى لخربت الدنيا؟

وما في حياة الحمقى من الفائدة على الدِّين والدنيا؟

وهل الذي قالوه حق؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

قد تبين أنَّ الإنسانَ مدنيٌّ بالطبع، وأنه لا يعيش مُتَوَحِّدًا، كما تعيشُ الطيرُ والوحشُ؛ لأنَّ تلك مُكْتَفِيةٌ بما خُلِقَ لها من الرِّياشِ[(١)] والهِدَايةِ إلى مصالِحِهَا وأَقْوَاتِهَا، والإنسانُ عارٍ لا طاقَةَ له، ولا هدايةَ إلى قُوته ومصلحتِه إلَّا بالاجتماع والتعاونِ، وهذا الاجتماعُ والتعاونُ هو المدنيّة.

ثم إن المدنيةَ لها حالٌ تُسمَّى بالأَوْلَى عمارة وبالإضافة إلى الأولى خرابًا[(٢)]. فأما حال عمارتها فإنما يتمُّ بكثرة الأعوان، وانتشار العدل بينهم بقوة السلطان الذي يُنَظِّمُ أحوالهم، ويحْفَظُ مراتبهم، ويرفعُ الغوائلَ عنهم. وأعني بكثرة الأعوانِ تعاونَ الأيدي والنِّيَّاتِ بالأعمال الكثيرة التي بعضُها ضروريةٌ في قِوَامِ العيشِ، وبعضُهَا نافعةٌ في حسن الحالِ في العيش، وبعضها نافعة في تزيينِ العيش؛ فإنَّ اجتماعَ هذه هي العمارة.

فأما إن فاتَ المدنيَّةَ واحدةٌ من هذه الثلاثِ، فإنها خرابٌ.

وإنْ فاتها اثنتان -أعني حُسْنَ الحالِ والزينةَ جميعًا- فهي غايةٌ في الخراب؛ وذلك أنَّ الأشياءَ الضروريةَ في قِوَامِ العيشِ إنما يَتَبَلَّغُ بها الزُّهَّادُ [١٢١-أ] الذين لا يَعْمُرُون الدنيا، وليسوا في عَدَد العُمَّار.

وعمارةُ الدنيا التَّامةُ، وقِوَامُها بثلاثة أشياءَ هي كالأجناس العاليةِ، ثم تنقسم إلى أنواع كثيرة.

وأَحَدُ الأشياءِ الثلاثةِ إثارةُ الأرض وفلاحتُها بالزَّرْع والغَرْسِ، والقيامُ عليها بما يصلحُها، ويستعد لما يراد منها، أعني الآلاتِ المُسْتَخْرَجَةَ من المعادن، كالحجارة

(١) في اللسان: «الريش: كسوة الطائر، والجمع أرياش ورياش».

(٢) في الأصل: «تسمى عمارة والأولى بالإضافة إلى الأولى خرابًا».

والحديدِ المستعْمَلَة في إثارة الحرثِ والطحنِ وإساحة الماءِ على وجه الأرض من العيون والأنهار[١] والقُنِيّ والدوَالي وغير ذلك.

والثاني آلاتُ الجند والأسلحة المستعملة لهم في ذَبِّ الأعداءِ عن أولئك الذين وصفناهم ليتمَّ لجماعتِهم العيشُ، ويُقامَ غرضُهُم فيما اجتمعوا له بالمعاونة. وللجند أيضًا صنَّاعٌ وأصحابُ [حرف] فهم يُعِدُّونَ لهم الخيلَ بالرِّياضة، والجُنَنَ للوقاية، وسائرَ الأسلحةِ للدَّفْعِ والذَّبِّ.

والثالث الجلبُ والتجهيزُ الذي يتمُّ بنقل[٢] ما يعِزُّ في أرض إلى أرض، وما يكون في بحر إلى برٍّ.

وهذه الأحوال الثلاث زَيْنٌ وجمالٌ يزيدُ في حُسْنِ أحوالِها. ولها أصحابٌ يختصُّون بجزء جزءٍ من أقسام الأحوالِ الثلاثة التي ذكرناها.

وينبغي أن تعلم أنَّ العيشَ غيرُ جَوْدَةِ العيشِ، وحُسْنِ الحالِ في العيش، لتعلم أنَّ العمارةَ متعلقة بجودة العيشِ وحُسْنِ حالِه.

وقد عُرِفَ أن هذه الأمورَ لا تتمُّ إلَّا بالمخاطراتِ الكثيرةِ، وركوبِ الأهوالِ، واحتمالِ المشاقّ، والتعرُّض للمخاوف.

ولو تبلَّغَ النَّاس بضروراتهم، وطرحوا فضُولَ العيش، وعملوا بما يقتضيه مجرد العقل، لصاروا كلُّهم زُهادًا، ولو كانوا كذلك لبَطَلَ هذا النظامُ الحَسَنُ والزَّيْنُ الذي في العالَم، وعاشوا عيشة قَشِفَة كعيشة أهل [١٢١-ب] القرى الضعيفة، القليلة العدد، أو كعيشة سكان الخيم، وبيوتِ الشَّعْر وأظْلَالِ القصَب. وهذه هي الحالُ التي تُسمَّى خراب المدن.

* * *

(١) في الأصل: «بالأنهار».

(٢) في الأصل: «ينقلون».

فأما قولك: هل يُسَمَّى القُوّامُ بعمارة الدنيا حمقى؟ فأقول: إنه لا يجوز أن يُسميَهُمْ[1] بذلك كلُّ أحد، وذلك أن الذين وصفنا أحوالَهُم من سكان القرى وأطرافِ الأرض، والذين لا يَكْمُلُون لتحسين معايشهم هُمْ أولى بهذا النَّبْزِ من الذين استخرجوا بعقولهم، وصَفَاءِ أذهانِهم، ودقَّةِ نظرِهم - هذه الصناعاتِ الكثيرةَ الجميلةَ، العائدة بمنافع الناس.

وإنَّمَا يَسُوغُ ذلك لمن اطّلع على جميع العلوم والمعارفِ، وميَّزَها ونزَّلها منازلها، فترك ما ترك منها عن خُبْرٍ وعِلْمٍ، وآثر ما آثر منها عن رَوِيَّةٍ وبَعْدَ يقين، فإنَّ الحُكماءَ إنما تركوا النَّظَرَ في عِمارة الدنيا؛ لأنها عائدةٌ بعمارة الأبدان، ولما اطَّلعوا على شرفِ النَّفسِ على البدن، ورأَوْا لها عالَمًا آخَرَ، وجمالًا يليق بذلك العالَم، وصناعاتٍ وعلومًا ومسالِكَ رُكوبُها أشقُّ وأعْسَرُ مِنْ ركوبِ مخاطرات الدنيا، ولُزُومَ مَحَجَّتِها والدُّءوب فيها بالنظرِ والعملِ أَصْعَبُ وأكثرُ تعبًا من الدُّءُوب والعملِ في الدنيا، آثروا التبلُّغَ[2]، وتَبَلَّغُوا بالقُوت الضروريِّ من الدنيا على أَنَّهم هم الذين عملوا لهؤلاء أصولَ الصناعات والمهن، وتركوهم وإياها لمَّا لم يَكْمُلُوا لغيرِها، ثم اشتغلوا وشغلوا من جالَسَهُم بالأمر الأعلى الأفضل.

(١٠٤)

مسألة

ما السبب في قَلَقِ من تأبَّط سَوْأَة، واحتضَنَ ريبة، واسْتَسَرَّ فاحشة؟ حتى قيل -من أجل ما يبدو على وجهه وشمائله-: كاد المريب يقول خذوني. وما هذا العارضُ؟ ومن أين مَثَارُه؟ وبأي شيء زوالُه؟

(١) في الأصل: «نسميهم».

(٢) في الأصل: «آثروا بلغ».

الجواب [١٢٢-أ]

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

هذه المسألةُ إنما تعترِضُ الحيرةُ فيها لمن لا يعترفُ بالنَّفْسِ وأنَّ حركاتِ البدن الاختياريَّةَ كلَّها إنما تكون بها ومنها. فأمَّا مَنْ عَلِمَ أنَّ النَّفْسَ هي المدبِّرةُ لبَدَن الحيِّ ولا سيما الإنسانُ المختارُ الذي مدبِّرُه النَّفْسُ المميِّزةُ العاقلةُ، فلا أعرف لحيرته وجهًا؛ وذاك أنَّ النَّفْسَ إذا عرفت شيئًا واستعملَت ضدَّ ما يليقُ بتلك المعرفةِ لَحِقَها من الاضطراب ما يلحق الطبيعة إذا كانت حركتُها يَمْنَة فحُرِّكت يَسْرَة بقوة دون قوتها أو مساوية لها. فإنَّ الاضطرابَ يظهر هناك مثلَ ما يظهر ها هنا.

(١٠٥)

مسألة

لِمَ إذا كان الواعظُ صادقًا نجعَ كلامُه[١]، ونفع وعظُه، وسهل الاقتداءُ به، وخفَّت الطاعة له، والأخْذُ بما قاله؟

ولِمَ إذا كان بخلاف ذلك، لم يؤثِّرْ كلامه وإن راق، ولا ينفعُ وعظه وإن بلغ؟

وما في انسلاخه من حقيقة ما يقول مع حقيقة القول، وصحة الدلالة وسُطوع الحجَّة؟

وكيف صار فعلُه مُشيدًا لقوله، وخلافُهُ موهِنًا لدلالته؟ أليست الحكمةُ قائمةً في نفسها، مستقلةً بصحَّتِها؟ ولهذا قيل: الموعظة إذا خرجت من القلب وقعت في القلب، وإذا خرجت من اللسان لم تجاوز الآذان[٢].

(١) في اللسان: «نجع فيه القول والخطاب والوعظ: عمل ودخل وأثر».
(٢) العقد الفريد ٣/ ١٤١.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

لأنَّ الواعظَ إنما يأمر بما عنده أنه الأصوبُ، فإذا خالف نفسه أوْهَمَ غيرَه أنه كذَب وغشّ، وإنما نَهى عن الدنيا لتُتْرَكَ له، وتُوفَّرَ عليه. وظنَّ مَنْ عجز عن رتبته، وسقط عن بلوغ درجته في النظر أنه إنما يَقْتَدِرُ على الوعظ [١٢٢-ب] بحُسْن اقتدارِه على التَّلْبِيس، وإظهارِ المُمَوَّهِ في صورة الحق. ولو اعتَقَدَ ما يظهرُ بلسانه لعمل بحَسبِهِ، فهذا وأشباهُهُ يعرضُ في قلب المستمِع لوعظِ مَنْ لا يعمل بوعظِه.

هذا، وربما [كان] أكثرُ مَنْ تراه من الواعظين هو بالحقيقة غيرُ معتَقِدٍ لما يُظْهِرُه، وإنما غايتُه أن يشغل(١) الناس عما في أيديهم، أو لتتمَّ له رئاسة باجتماع الناس إليه، أو لأَرَب له من الدنيا. فأيُّ موقعٍ لكلام مثل هذا إذا عَرَف الموعوظ غايتَه، وأشرف على نِيَّتِهِ ومذهبِه.

والأمر بالضد فيمن عمل واجتهد، وأخلص سرَّهُ، ووافق عَملُه علْمَه، وقولُه نيَّتَه، فإنه يصير إمامًا يُقْتَدَى به، ويُوثَقُ بكلامِه، ويَكْثُر أتباعُه، والناظرون فيما يَنْظُر فيه، والمصدِّقُون بحكمه.

(١٠٦)

مسألة

لِمَ عظُم ندمُ الإنسان على ما قصَّر فيه من إكرام الفاضلِ وتعظيمِه، واقتباس الحكمة منه بعد فقْدِه؟

ولِمَ كان يعرض له الزهدُ فيه مع التمكُّن منه، والانقطاع إليه، وقد كان في الوقت

(١) في الأصل: «يستقل».

الأول أَفْرَغَ قَلبًا، وأوسَع مذهبًا[1]؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

هذه مسألة قد أُجِيبَ عنها فيما تقدم، ولا معنى لتكرير الكلام فيها.

(١٠٧)

مسألة

لِمَ اعْتَزَتْ العربُ والعجمُ في مواقف الحروب وأيام الهِيَاج؟ والاعتزاءُ هو الانتسابُ إلى الآباءِ والأجدادِ، وإلى أيامٍ مشهورةٍ، وأفعالٍ مذكورة؟

وما الذي حرَّك أحدَهم من هذه الأشياءِ حتى ثار وتقدَّم، وبارَزَ وأقْدَم، وأخْطَر نفسه[2] [١٢٣-أ] واقتحم، وربما سمِع في ذلك الوقت بيتًا، أو تذكَّر مثلًا، أو رأى مَنْ دونه في البيت والمنصِب، والعِرْق والمُرَكَّب[3] دون ما يقدِّر - يفعل فوق ما يفعل فتأْتيه الأَنْفَةُ فتقودُه بأَنْفِه إلى مباشرة حَتْفِه؟

ما هذه الغرائبُ المَبْثُوثةُ، والعجائبُ المدفونةُ في هذا الخَلْق عن هذا الخُلُق؟ جلَّ مَنْ هذا بعلْمِه وبأْمرِه ومِنْ فعْلِه، وهو الإله الذي انقادت له الأشياءُ طَوْعًا وكرهًا، وأشارت إليه تعريضًا وتصريحًا.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

(١) لعل في هذا السؤال تعريضًا بمسكويه، راجع الإمتاع والمؤانسة ١/ ٣٦.

(٢) في اللسان: «والمخطر الذي يجعل نفسه خطرًا لقرنه فيبارزه ويقاتله، وقال:

وقلت لمن قد أخطر الموت نفسه ... ألا من لأمر حازم قد بداليا».

(٣) في اللسان ١/ ٤١٦: «والمُركَّبُ: الأصل والمنبت، تقول: فلان كريم المركب: أي كريم أصل منصبه في قومه».

الغضب في الإنسان يكون بالقوَّة إلى أنْ يُخْرِجَهُ إلى الفعل أمرٌ مُغْضِب. وكذلك سائرُ قُوى النَّفْسِ.

وما يُخْرِجُه إلى الفعل ينقسم قسمين: إمَّا مِنْ خارج، وإمَّا مِنْ داخل. فالذي يكون من خارج فهو مِثْلُ انتهاك الحرمةِ وشتمِ العِرْضِ وما أَشْبَهَ ذلك. والذي يكون من داخل فهو مثل تذكُّرِ الذنوب والأحقادِ وجميعِ الأحوال التي من شأْنِها قَدْحُ هذه القوة.

ومن شأْن النَّفْسِ إذا كانت ساكنةً والتمسَ الإنسانُ فِعْلًا قويًّا منها، لم تَسْتَجِبْ له الأعضاء عمَّا يَلْتَمِسُ، فحينئذٍ يُضْطَرّ إلى تحريك النَّفْسِ وإثارتِها. وبحسب تلك الحركة من النَّفْسِ تكون قوَّةُ ذلك الفعلِ.

وأنت تَتَبَيَّنُ ذلك من المسْرورِ إذا أراد أنْ يُظْهِرَ غضبًا أو يفعلَ فعلَ الغَضُوب كيف تتخاذل أعضاؤه، ويظهر عليه أثرُ التَكَلُّف، فربما أضحك مِنْ نفسِه وضَحِك هو أيضًا في أحوج ما كان إلى قوة الغضب، فيَحْتاجُ في تلك الحالِ إلى إثارةِ القوةِ الغضبيَّةِ بتذكُّرِ أمر يَهيجُ تلك القوَّةَ حتى يصدرَ فعلُه على ما ينبغي.

وهذه الحالُ تعرض في الحرب إذا لم يخصّ المحاربَ أمرُها. [١٢٣-ب] وأعني بذلك أنَّ المحاربَ ربما حضر الحربَ التي لا يخصُّه أمرُها؛ بل لمساعدةِ غيره، أو لأجرة يأْخذُها، فإذا شهد الحربَ لم تأْخذْه الحميَّةُ والأَنَفَةُ فيحتاج حينئذٍ إلى الاعْتِزَاءِ. وهو تذكُّرٌ لأحوالِ شجاعاتٍ ظهرت لأولين[١]؛ ليكونَ ذلك قدْحًا له، وإثارةً لشجاعته، وسببًا لحركةٍ قويَّةٍ من نفسه. فإذا ثارت هذه القوةُ كان مَثَلُها مثل النار التي تبتدئ ضعيفةً وتقوى بمباشرة الأفعالِ، وبالإمعانِ فيها حتى تصيرَ تلك الأفعالُ لها بمنزلة المادَّةِ للنار تَتَزَيَّد بها إلى أن تَلْتَهِبَ وتَسْتَشِيط، ويصير بمنزلة السكران في قلّة الضبطِ والتمييز. وهي الحالُ التي يلتمسها المحاربُ من نفسه.

(١) في الأصل: «لأولية».

(١٠٨)

مسألة

ما السبب في أنَّ الناس يقولون: هذا الهواء أطيبُ من ذلك الهواءِ، وذلك الماءُ أعذبُ من ذلك الماء، وتُرْبَةُ بلد كذا وَكَذا أصْلَبُ من تربة كذا، وطينُ مكان كذا أنعمُ من طين مكانِ كذا، وأعْفَنُ وأسْبَخُ؟ ثم لا يقولون في قياس هذا: بلدُ كذا نارُهُ أجودُ وأحسنُ وأصفى، أو أشدُّ حرًّا وإحراقًا وأعظمُ لهيبًا؛ بل يصرفون هذه الصفات على اختلاف الموادِّ كأنَّها في الحطب اليابسِ أبْيَنُ سلطانًا، وفي القطنِ المنفوش أسرعُ نفوذًا؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّ الأركَانَ الأربعةَ وإن اشتركت في أنَّ بعضَها يأخذُ قوَّةَ بعضٍ بالأقلِّ والأكثر حتى يكونَ بعضُها أخْلَصَ في صورته ونوعِهِ من بعض، فإنَّ النَّارَ من بينها خاصَّةً أقلُّ قبولًا لقوةِ غيرِها، وأعسرُ مُمَازَجَةً؛ وذلك أنَّ [١٢٤-أ] صورةَ النَّارِ غالبةٌ على مادَّتِها.

وبَيَانُ هذا أنَّ الأرضَ تقبلُ من ممازجة الماءِ والهواءِ ما تَسْتَحِيلُ به عن صورتها الخاصَّةِ بها حتى تصيرَ منها الحَمْأةُ والملحُ وضروب الأشياء التي تختلف بها التُّرَبُ. وكذلك الماءُ يقبلُ من الأرض التي تجاوِرُهُ، والهواءِ الذي يليه ضروبَ الطُّعُومِ والأراييح[١]، والصفاءَ والكدرَ حتى يخرجَ من صورته الخاصَّةِ به خروجًا بيِّنًا. وهذه حالُ الهواء في قبول الآثارِ من الأرض والماء[٢] حتى يصيرَ بعضُه غليظًا، وبعضُه[٣] رطبًا، ويابسًا، ومعتدلًا. فتظهر في هذه الثلاثةِ آثارُ بعضِها في بعض حتى تَتَبَيَّنَ للحسِّ

(١) الأراييح: جمع روائح، والروائح جمع رائحة.

(٢) في الأصل: «من الأرض والنار والهواء».

(٣) في الأصل: «وبعضها».

بيانًا ظاهرًا، وتَنْقُصُ آثارُ بعضِها عن بعض حتى يحكُمَ كلُّ إنسان بخروجه عن اعتداله، وخروجُه عن اعتداله سببُ الاسْتِضْرَارِ البيِّنِ في الأبدان.

فأمَّا النَّار فإنَّ صورتَها الخاصَّةَ بها غالبةٌ على مائيتها حتى لا تقبلَ من المِزَاجِ ما يظهرُ للحسِّ منه نقصانُ أثرٍ من الإحراق الذي هو فعلُها، أو الضوءِ الذي هو خاصَّتُها.

وعلى أنَّ النَّارَ أيضًا قد تقبلُ من المِزَاجِ ومجاورةِ ما تليه أثرًا ما، ولكنه -بالإضافة إلى الآثار التي تقبلُها أخواتُها- يسيرٌ[1] جدًّا. مثال ذلك أنَّ النَّارَ التي مادَّتُها النِّفْطُ الأسودُ، والكِبريتُ الصِّرفُ، لونُها بخلاف لونِ النَّارِ التي مادَّتُها الزيتُ الصافي، ودهنُ البنفسج الخالص؛ لأنَّ تلك حمراء وهذه بيضاء. ولكن الفعل[2] المطلوب من النَّارِ للجمهورِ غيرُ ناقص، أعني الإحراقَ والضوءَ. وإن نقص بحسب الموادِّ فإنَّ تلك الحالَ منها مشترَكةٌ في البلدان كلِّها لا تَخُصُّ بعضَها دون بعض. وإذا حصل للناس أغراضُهم من أفعالِ النارِ تبلَّغُوا به إلى حاجاتهم ولم [١٢٤-ب] ينظروا في المواد التي تخص البلدانَ، لا سيّما والموادُّ متَّفِقةٌ فيها، وليست هكذا[3] أخَوَاتُ النَّارِ.

(١٠٩)

مسألة

لِمَ فرح الإنسانُ بنيلِ مالٍ، وإصابةِ خيرٍ من غير احتساب له وتوقعٍ أكْثَرَ مِنْ فرحه بدَرْك ما طلب، ولُحُوقِ ما زاوَل؟ ألأنَّه في أحد الطرفين يبتغي طلبَ شيء متخير[4] أم لغير ذلك؟

---

(١) في الأصل: «يسيرة».

(٢) في الأصل: «الفصل».

(٣) في الأصل: «وليست هذه».

(٤) في الأصل: «ينبغي صلوب سائر متحير».

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّ جميعَ ما يصيب الإنسانَ مما يخصُّ نفسَه أو جسمَه إذا وصل إليه بتدريج قلَّ إحساسُه به، وضعُف ظهورُ أثرِه عليه. وإذا وصل إليه بَغْتَةً وضَرَبَة كَثُر إحسَاسُه به.

أمَّا مثالُ ذلك في الجسم، فإنَّ الأمراضَ التي يخرج بها عن الاعتدال على تدريج فليس يشعر بها إلَّا شعورًا يسيرًا، وربما لم يشعرْ بها[1] ألبتة. فإنْ خرج بها[2] على غير تدريجٍ تألَّم منها[3] جدًّا كالحال في الدَّوَى[4] وأشباهِهِ من الأمراض؛ فإنَّ الإنسانَ يخرج عن الاعتدال بها إلى الطرف الأقصى الذي يليه الموت، فلا يحس بألمه؛ لأنه على تدريج. ولو خرج دون ذلك الخروج ضربة للحقه من الألم ما لا قوام له به.

وكذلك الحال في اللذات؛ لأنَّ اللذةَ إنما هي عَوْدُ الإنسانِ إلى اعتدالِه ضَرْبَةً.

فاللَّذَّةُ والألمُ حالان يستويان في أنهما يَرِدَان دفعة بلا تدريج، فيستويان في باب شدة الإحساس.

وهذه المسألةُ أحدُ الآثارِ التي ترد على الإنسان مَرَّة بتدريج، ومرة بغير تدريج، فتصيرُ حالُ الإنسان بما لم يَحْتَسِبْه، ولم يتدرجْ إليه بالمُزَاوَلَة [١٢٥-أ] حالَ ما يصيبه ضربةً واحدةً مما ضَرَبْنَا مثالَه، فيكثرُ إحساسُه به وظهورُ أثره عليه.

---

(١) في الأصل: «به».

(٢) في الأصل: «إليها».

(٣) في الأصل: «منه».

(٤) في الأصل: «الدو»، وفي اللسان عن ابن سيده: «الدوى مقصور المرض والسل، دوى بالكسر دوى فهو دو ودوى: أي مرض».

(١١٠)

مسألة

لِمَ صار البنيانُ الكريمُ[(١)]، والقصرُ المَشِيدُ إذا لم يسكنْه الناس تداعى عن قرب، وما هكذا هو إذا سُكِنَ واخْتُلِفَ إليه؟

لعلك تظن أنَّ ذلك لأن السكان[(٢)] يرمُّون منه ما استرمّ، ويتلافَوْن ما تداعى وتهدّم، ويتعهدونه بالتَّطْرِيَةِ والكنس، فاعلم أنَّ هذا ليس لذاك؛ لأنك تعلم أنهم يؤَثِّرون في المسكن بالمشي والاستنادِ وأخذِ القُلَاعَةِ[(٣)] وسائرِ الحركات المختلفةِ ما إنْ لم يُضْعِفْه على رمِّهم ولمِّهم كان بإزائه ومقابله. فقد بقيت العلَّةُ على هذا، وستسمعها في عرْض الجواب عن جميع مسائلِ هذا الكتاب.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّ معظمَ آفات البنيانِ يكون من تَشْعِيثِ الأمطارِ، وانسدادِ مجاري المياهِ بما تحصِّله الرياح في وجه المآزيب[(٤)] ومسالكِ المياهِ التي تردُّ المياهَ إلى أصولِ الحيطان من خارج البناءِ وداخِلِه، وبما يَتَثَلَّمُ من وجوه البنيانِ الكريمةِ بالآفات التي تُعرِّضُها لحركات الهواءِ والأمطارِ والبردِ والثُّلوجِ. وربما كان سبب ذلك قصَبةٌ أو هشيمٌ من تبْنِ الطين الذي تطيِّره[(٥)] الأرواح إلى مسلك الماءِ فتعطفُ الماءَ إلى غير جهته، فيكونُ به خرابُ البنيان كله.

(١) في الأصل: «الكريمة».

(٢) في الأصل: «الإنسان».

(٣) في اللسان: «القلاع والقلاعة والقلاعة بالتشديد والتخفيف: قشر الأرض.. والطين الذي ينشق إذا نضب عنه الماء، فكل قطعة منه قلاعة».

(٤) المآزيب: جمع مئزاب، وهو مصب ماء المطر، كما في اللسان.

(٥) في الأصل: «تطره»، والأرواح: جمع ريح.

فأمَّا ظهورُ الهوامِّ في أصول الحيطان، والعناكبِ في سقوفِه، وأخذُها من الجميع ما يتبيَّنُ أثره على الأيام فشيءٌ ظاهر؛ وذلك أنَّ هذا [١٢٥-ب] الضربَ من الخراب قبيحُ الأثرِ جدًّا يَنْبُو الطرفُ عنه، ويسْمُجُ به البناءُ الشريفُ. وربما أغْفَل السكّانُ بيتًا من عُرْض[١] البناءِ إمَّا بقصْدٍ وإما بغير قصد، فإذا فُتِحَ عنه يُوجَدُ فيه[٢] من آثار الدَّبيبِ من الفأر والحيَّاتِ وضُرُوبِ الحشراتِ التي تتَّخِذُ لنفسها أَكِنَّةً بالنَّقْب والبناء، كالأَرَضَة والنَّمل وما تجمعه من أقواتها، ومن نسْج العنكبوت وتراكمِ الغُبْرَةِ على النُّقُوشِ- ما يَمْنَعُ من دخوله. هذا إنْ سلِم من الوكْفِ[٣] وتَطَرُّقِ المياه وهدْمِها لمَا تسيل عليه من حائط وسقف، ورَضِّهِ بما يُثْقِلُه من طين السُّطُوحِ، وتقصف[٤] جميع الخُشب والسِّنادات والعَمَد. وإذا كان فيها السُّكَّانُ مَنَعُوا هذه الأسبابَ العظيمةَ في الخراب، وكانَ ما يُشَعِّثُونه بعد هذه الأشياءِ يسيرًا بالإضافة إليها، فكان البناءُ إلى العُمرانِ أقربَ، ومن الخرابِ أبعدَ.

(١١١)

مسألة

لِمَ صار الكريمُ الماجدُ النَّجْد[٥] يَلِدُ اللّئيمَ الساقطَ الوغْدَ[٦]؟ وهذا يلد ذاك على تبايُن ما بينهما في أغراض النَّفْس وأخلاقها، مع قُرْب ما بينهما في أصولِها وأعْراقِها.

(١) في اللسان: «عرض الشيء: وسطه وناحيته، وقيل: نفسه».

(٢) في الأصل: «من فيه».

(٣) في اللسان: «وكف البيت وكفًا ووكيفًا ووكوفًا ووكفانًا، هطل وقطر، وكذلك السطح ومصدره الوكيف والوكف».

(٤) في الأصل: «وتقصفه منها جميع».

(٥) في اللسان: «ورجل نجْد ونجِد ونَجُد ونجيد: شجاع ماض فيما يعجز عنه غيره، وقيل هو الشديد البأس، وقيل: هو السريع الإجابة إلى ما دُعي إليه خيرًا أو شرًّا، والجمع أنجاد».

(٦) في اللسان: «الوغد: الخفيف الأحمق الضعيف العقل الرذل الدنيء».

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إِنَّ أخلاقَ النفسِ وإن كانت تابعةً لمزاج البدن، فإِنَّ التأديبَ والسياسةَ تُصْلِحُ منها إصلاحًا كثيرًا.

وربما كانَ مِزَاجُ الابنِ بعيدًا من مِزَاجِ الأبِ، وانْضَافَ إلى ذلك سوءُ تأديبٍ ورداءةُ سياسة، ويكفي أحدُهما في الفساد، فتختلف الشيمتان والمَذْهبان.

(١١٢)

[١٢٦-أ] مسألة

لِمَ إذا كان الإنسانُ بعيدًا عن وطنه ومسقطِ رأْسِه وملْهَى عينِه ومضطجَع جنبه ومطرب نفسه ومعدنِ أُنْسِهِ - يكون أخْمَدَ شوقًا، وأقلَّ قَلَقًا، وأطفأ نَائرَةً وأسْلَى نَفْسًا، وألْهَى فؤادًا، حتى إذا دَنَت الدِّيارُ من الدِّيارِ، وقوي الطّمع في الجوار، نَفِد الصبر، وذهب القَرار، وحتى قال الشاعر(١):

وأعظم ما يكون الشَّوقَ يومًا   إذا دنت الديــــار من الديــــارِ(٢)

وهل هذا معنًى يعمُّ أو يخصُّ؟ وما علَّتُه؟ وهل له علّة؟

---

(١) هو إسحاق الموصلي كما في الأغاني ٥/ ٩٤، وزهر الآداب ٢/ ٢٢١.

(٢) في الأغاني: «وأبرح» بدل «وأعظم» وقبل البيت:

حننت إلى الأصيبية الصغار   وشاقك منهم قرب المزار

وفي زهر الآداب: «وكل مسافر يزداد شوقًا» وكان إسحاق قال أولًا: «وكل مسافر يشتاق يومًا» فعابوا قوله: «يومًا»، وقالوا: هي لفظة قلقة في هذا الموضع، لم تحل بمركزها ولا لها موضع، قال: فضعوا مكانها مثلها، لا خيرًا منها. فما استطاعوا ذلك، فغيرها إلى ما أنشدت أولًا.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

هذا المعنى موجودٌ في الأشياء الطبيعيَّةِ أيضًا، مستمِرٌ فيها؛ وذاك أنك لو أرسلت حجرًا من موضع عالٍ إلى مركَزه، لكانَ يبتدئ بحركته، وكلَّما قرُب من مركزه احتدَّت الحركة، وصارت أسرعَ إلى أن تصيرَ عند قُرْبِه من الأرض على أحدِّ ما تكون وأسرَعِه. وكلما كانَ الموضعُ الذي يُرْسَلُ منه الحجرُ أعْلَى كانَ هذا المعنى فيه أبْيَنَ وأظهرَ. وكذلك حكْمُ النار والعناصرِ الباقيةِ إذا أُرْسِلَتْ من غير أمكنَتِها الخاصَّةِ بها، فإنَّها كلما قرُبَتْ من مراكزها اشتدَّت حركتُها ونِزَاعها.

ومثل هذه المواضِعِ لا يُسْأَلُ عنها بِلِمَ؛ لأنَّها أوائلُ طبيعيَّةٌ، وغايَتُنا فيها أن نَعْرِفَها، ونعلم أنها كذلك، وكذلك حالُ النَّفْس في أنَّها إذا كانت بعيدةً من مأْلَفِها كان نزاعُها أيْسَرَ، فكلما دَنَتْ منه اشتد نزاعها وحركتها التي تُسمَّى شوقًا [١٢٦-ب].

وإنما قلتُ إن هذه المواضعَ لا يبحث عنها بِلِمَ، لأنَّ لِمَ إنما يُبْحَثُ بها عن طلب علَّةٍ ومبْدأ. وهذه مبادئ في أنْفُسِها وليس لها علّةٌ أكثرُ من أن الأمور أنفسها كذلك، أي مبادئها هي أنفسها، ولم تكن كذلك لعلّة أخرى، مثال ذلك: لو أن[١] قائلًا قال: لِمَ صارت العينُ تُبْصِرُ بهذه الطبقاتِ من العين؟ ولِمَ صارت تَرَى الشيء بحسب الزَّاوية التي بيْنها وبين المبْصَر؛ إن كانت كبيرةً فكبيرة، وإن كانت صغيرةً فصغيرة؟ أو سأَلَ: لِمَ صارت الأذنُ تُحِسُّ باقتِراعِ الهواءِ على هذا الشكل؟ لَمْ يلزمْ الجوابُ عنه؛ لأن الأشياء الواضحة التي هي أوائلُ إنِّيَّاتُها هي لِمِّيَّاتُها.

(١) في الأصل: «أن لو».

(١١٣)

مسألة

لِمَ قيل: الرأيُ نائم والهوى يقظانُ؟ ولذلك غلب الهوى الرأي؟ يُرْوَى هذا عن حكيم العرب عامر بنِ الظَّرِب(١).

أليس الرأيُ من حزب العقلِ وأوليائه؟ فكيف غُلِب مع عُلُوِّ مكانه، وشرفِ موضعِه؟

وما معنى قول الآخرِ من الأوائل: العقْلُ صديقٌ مقطوع، والهوى عدوٌّ متبوع؟

ما سببُ هذه الصداقةِ مع هذا العُقُوقِ؟

وما سبب تلك العداوة مع تلك المتابَعَةِ؟

وهل يرى هذا حقائقَ الأمورِ معكوسة منكوسة؛ فإن الظاهرَ خارج عن حكمِ الواجبِ، جارٍ على غير النظام الراتب؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

هذا كلام خرج في معرض فصاحةٍ وخطابة. فأما معناه فهو أن الهوى [١٢٧- أ] فينا قويٌّ جدًّا، والرأي ضعيفٌ، وسبب ذلك أنَّا -معشر الناس- طبيعيون وجزءُ الطبيعةِ فينا أغلَبُ من جزء العقل؛ لأنَّا في عالَم الطبيعة، والعقل غريب عندنا، ضعيفُ الأثرِ فينا؛ ولذلك نَكلُّ عند النظر في المعقولات، ولا نكل عند النظر في الطبيعيات ذلك الكلال.

(١) رواه الجاحظ في البيان والتبيين ١/ ٢٦٤، وعامر هذا أحد المعمرين حرم على نفسه الخمر في الجاهلية، وحكم في الخنثى حكمًا جرى الإسلام به، كما في المحبر لابن حبيب، ص ٢٣٦- ٢٣٧، وترجمته في كتاب المعمرين، للسجستاني، ص٤٨- ٤٩.

والعقلُ، وإن كان في نفسه شريفًا عاليَ الرتبةِ، فإنَّ أثَرَه عندنا يسير.

والطبيعةُ، وإن كانت ضعيفةً بالإضافة إلى العقل، منحطة الرُّتبة - فإنها قويةٌ فينا؛ لأنَّا في عالَمِهَا، ونحن أجزاءٌ منها، ومركَّبون من عناصرها، وفينا قواها أجمع. وهذا واضح غيرُ محتاج إلى الإطْنَابِ في الشرح.

(١١٤)

مسألة

حضر أبو بشر متى[(١)] صاحبُ شرح المنطلق مجلسًا، فقال له أبو هاشم المتكلِّم[(٢)] عائبًا للمنطق: هل المنطق إلَّا في وزن مَفْعِل من النُّطْقِ؟

فحدِّثني: أَأَنْصَفَ أبو هاشم، وحزَّ الحق؟ أم تَشَيَّعَ وقال ما لا يجوز أنْ يُسْمَعَ منه؟ هذا مع محلِّه، وشدة توَقِّيهِ في مقالته، فإنَّ البيان عن هذا القدر يأتي على كنَائِنِ العلم، ويوضِّحُ طُرقَ الحكمة.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

أمَّا من طريق الوزن، فقد صدق فيه أبو هاشم، وأمَّا من طريق الازْدِرَاءِ والعيبِ -إنْ كَانَ قَصَدَ ذلك- فقد ظلَم؛ لأنَّه لا عيبَ على العلم إلَّا من جهة خطأِ المخطئ فيه لا من جهة اسمه. ولو كايَلَه أبو بشر مُكايَلَةً، فقال له: وهل المتكلِّم إلَّا في وزن مُتَفَعِّل من الكلام، وتصفَّحَ سائرَ العلوم، فقال فيها مثل هذا، وقال [١٢٧-ب] هل التَّفَقُّهِ إلَّا من قولك فَقَهْتَ الشيءَ؟ وهل النحو إلَّا مصدرُ قولك نحَوْت الشيءَ؛ أي قصدته، لكان هذا مستمرًّا، وما أكثر ما يسمَّى الشيء من العلم بما لا تستحقه رتبته، وما أكثر

(١) هو أبو بشر متى بن يونس الذي انتهت إليه رياسة المنطقيين في عصره، كما قال ابن النديم في الفهرست، ص٣٦٨- ٣٦٩. وكانت وفاته في سنة ٣٢٨. راجع طبقات الأطباء ٢/ ٣٣٥.

(٢) هو أبو هاشم عبد السلام بن أبي علي الجبائي المتوفى سنة ٣٢١ هـ.

ما يسمى بما يحط من رتبته، فلا ذاك ينفع في ذلك العلم، ولا هذا يضر في هذا العلم.

وقد عرفتُ قومًا سمَّوْا أنفسَهُمْ المدْرِكين؛ وسمَّوا علومَهم الإدراك الحقيقيّ، وهو في غاية البُعد من حقائق الأمور، وقد سمّى قومٌ أنفسهم المستَحِقّين، وأهلَ الحق، وما أشبه ذلك، فكانوا فيه مدَّعِين باطلًا. وهذا لا يستحِقُّ أكثرَ من هذا القول.

(١١٥)

مسألة

رأيت رجلًا يسال شيخًا من أهل الحكمة، فقال له: العرب تؤنِّثُ الشمسَ وتذكِّر القمر، فما العلة في ذلك؟

وأيّ معنًى عنَوْا بهذا الإطبَاق؟ فإنه إن خلا من العلة، جرى مجرى الاصطلاح على غير غرَضٍ مقصود.

فلمْ يُورِدْ ذلك الشيخُ شيئًا، ولهذا لم أُسمِّه؛ فإنَّ في ذكره مع إظهار عجزه تعريضًا به، وتحقيرًا لشأْنِه، وما يستحقّ بهذا اليسير أن يُجْحَدَ ما يصيب فيه الصواب الكثير.

فقال السائل: فإن المنجمين يذكِّرون الشمسَ ويؤنِّثُون القمر. وهذا أيضًا من المنجمين باتفاق.

فأجاب ها هنا وقال ما قالوه، ولم يَعْجَزْ عن المسألة الأخرى لقِصَرِ باعِه في الأدب، ولكن لم يَحْفَظْ فيها جوابًا عن أهل العربية.

والمعنى فيه خافٍ ليس من شأن المتسمِحين[1] في العلم، بل من شأن المتبحِّرين فيه، الخائضين في غماره، البالغين إلى قراره، وهيهات ذلك العلم عميق البحر، [١٢٨-أ] عالي[2] الفلك، وليس كل قلبٍ وعاءً لكل سانحٍ، ولا كلُّ إنسانٍ ناطقًا بكل

(١) في الأصل: «المسنمجين».

(٢) في الأصل: «على».

لفظ، ولا كلُّ فاعلٍ آتيًا بكل عمل.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

أمَّا النَّحْوِيّونَ فلا يعلِّلُونَ هذه الأمورَ، ويَذْكُرون أنَّ الشيءَ المذكَّرَ بالحقيقة ربما أنَّثَتْهُ العرب، والمؤنَّثَ بالحقيقة ربما ذَكَّرَتْهُ العرب، فمن ذلك أنَّ الآلةَ من المرأة بعينها التي هي سببُ تأنيثِ كلِّ ما يُؤَنَّثُ هي مذكَّرٌ عند العرب، وأمَّا آلةُ الرجل، فلها أسماءٌ مؤنَّثَةٌ.

فأمَّا العُقَابُ والنارُ وكثيرٌ من الأسماءِ التي هي أولى الأشياءِ بالتذكير وهي مؤنثة وأمثالها فكثير، ولكنّ الشمسَ التي قَصَدَ السائلُ قَصَدَها بعينها، فإني أظنُّ السببَ في تأنيث العرب إياها، أنَّهم كانوا يعتقدون في الكواكب الشريفةِ أنَّها بناتُ الله -تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا- وكلُّ ما كانَ منها أشرفَ عندهم عَبَدُوه. وقد سمَّوْا الشمسَ خاصَّةً باسم الآلهةَ؛ فإنَّ اللَّاةَ اسمٌ من أسمائها، فيجوز أنْ يكونوا أنَّثُوها لهذا الاسمِ، ولاعتقادهم أنَّها بنتٌ من البنات، بل هي أعظمهُنَّ عندهم.

(١١٦)

مسألة

هل يجوز لإنسانٍ أن يَعِيَ العلوم كلَّها على افتنانها وطرُقِها، واختلافِ اللُّغات بها والعِبارات عنها؟

فإن كان يجوز، فهل يجب؟ وإن وجب، فهل يوجد؟ وإن كان وُجِد، فهل عُرِف؟

وإن كان جائزًا فما وَجْهُ جوازِه؟ وإن كان يستحيل فما وجه استحالته؟ [١٢٨-ب] فإنَّ في الجواب بيانًا عن خفيَّات العالَمِ.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

أَحَدُ الحدودِ التي حُدَّتْ بها الفلسفةُ أَنَّها علمُ الموجودات كلِّها بما هي موجودات. ولكنْ ليس على الشرائط التي ذكرتَها في مسألتك أعني قولَك: «على افتنانها وطرقها واختلاف اللغات بها، والعبارات عنها»؛ فإنَّ علْمًا واحدًا من بين العلوم لا يجوز أن يحتويَ على جميع هذه الشرائط فيه؛ لأنَّ جزئياتِ العلومِ بلا نهاية، وما لا نهايةَ له لا يَخْرُجُ إلى الوجود. ولكن المطلوبُ من كل علـم هو الوقوفُ على كلِّيَّاتِه التي تشتمل على جميع أجزائه بالقوَّة. مثالُ ذلك أنَّ الطبَّ إذا تُعُلِّمَتْ أصولُه وقوانينُه التي بها يُسْتَخْرج نوعُ المرض، ونوعُ العلاج، فقد كَفَى فيه ذلك. فأمَّا أَنْ يُعْرَفَ منه جميعُ أجزاء الأمرَاض فذلك محال. وكذلك تجد كتب جالينوسَ وغيره من الأطبَّاءِ، فإنَّها تعلِّمُك أصولَ الأمراض والعلاجاتِ، فإذا باشرْتَ الصناعة وَرَدَ عليك من أجزاء مرضٍ واحدٍ ما لا يُمْكِنُك إحصاؤه، ويبقى من أجزائه ما لا يمكن إحصاؤه أحدًا بعدك.

وإذا كان الأمر على ذلك، فالجواب عن مسألتك يكون مقيَّدًا على ما ذكرتُه. فأمَّا اختلاف الطرقِ والعباراتِ فلا معنى لتعاطي معرفتِها؛ فإنَّ المقصودَ من العلومِ هي ذواتُها من أيِّ طريقٍ وُصِلَ إليها، وبأي لغة عُبِّر عنها كان كافِيًا.

* * *

وأمَّا قولك: هل يجب؟ فأقول: إنه واجبٌ؛ لأنَّ التَّفَلْسُفَ واجبٌ [١٢٩-أ] من أجل أنَّه كمالُ الإنسانيَّةِ، وبلوغُ أقصى درجتها. وكلُّ شيء كان له كمالٌ فإنَّ غايَتَه البلوغُ إلى ذلك الكمال. ومَنْ قَصَّر من الناس عن بلوغ كمالِه مع حصول الأسباب وارتفاع الموانع عنه، فهو غيرُ معذور فيه.

* * *

وأمَّا قولك: هل يُوجد؟ فإنه موجودٌ؛ لأنَّ الفلسفةَ موجودة، وهي صناعةُ الصناعات، وما رتب شيءٌ من أجزائها كما رتبت هي نفسها؛ فإنه قد بدئ من أدنى درجة يبتدئُ بها المتعلِّم إلى أقصى مرتبة يجوز أن يبلُغَها. وهذا[1] لجميعِه أصولٌ وشروحٌ على غاية الإحكام، وهي معروفة موجودة غير ممنوع منها، ولا مَضْنُونٍ بها على مَنْ يطلبُها، وفيه مُنَّةٌ لتعلُّمِها.

(١١٧)

مسألة

ما غضب الصَّارِف على الْمَصْرُوف؟ هكذا تنشأ هذه المسألة، وصورتُها أنك تُوَلَّى إمْرَةْ بلد، أو قضاءَ مدينة، فَتَرِدُ البلدَ وبه أميرٌ قبلك صُرِفَ بك فتعنُفُ به، وتغضَبُ عليه، وتكَلِّحُ[2] وجهك في وجهه، وهو ما[3] أغضبك، ولا آذاك، وليس بينكما لِقاءٌ، ولا إساءة ولا إحسان.

ومن جنس هذا الغضب غضبُ الجلّاد والسَّيَّاف.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

لمَّا[4] كان الصارفُ يستشعِرُ من المَصْرُوف أنَّه يبغضه ويكرهه لا محالة، وفي الطباع أنْ يكره الإنسانُ من يكرهه، ويبغضَ مَنْ يبغضُه، عَرَضَ هذا العارض لكلِّ صارف على كل مصروف.

وربما انضاف إلى ذلك أشياءُ أخرُ؛ منها أن المصروفَ ربما صُرِفَ عن خيانة أو

(١) في الأصل: «وهل».

(٢) في اللسان: «كلّح وجهه: عبّسه، والكلوح: تكشر في عبوس».

(٣) في الأصل: «فما».

(٤) في الأصل: «قال لما».

جناية كبيرة [١٢٩-ب] يعرض في مثلها الغضبُ بالواجب. وربما انضاف إلى ذلك أنْ يُؤْمَرَ الصارفُ بالقبض على المصروف، ومواقفته[١] على جناياته، واستصفاء ماله[٢]. وهذه أشياء تثير الغضب، وتَزيد في مادَّتِه، لا سيّما والمصروفُ يحتجُّ لنفسه، ويَدْفعُ عنها كلَّ ما نُسِبَ إليه من القبيحِ، ويدافع عن ماله بما أمكنَه. فأين يذهب الغضب عن هذا المكان؟ وهل هو إلَّا في حقيقة موضعِه الخاصِّ به؟

فأمَّا الجلّادُ والسيَّافُ فلهما وجهٌ آخرُ من العذر، وهو أنَّهما إنما يأخذان أجرة على صناعتهما، وإنْ لم يُوَفِّيَاها حقّها خشيا اللّائمةَ والاستخفافَ، وليس يمكنهما توفيةُ صناعتِهما حقوقها[٣] إلَّا بإثارة الغضب. هذا مع العلَّة الأولى التي ذكرتُها في الصَّارِف والمَصْرُوفِ.

(١١٨)

مسألة

لِمَ كان اليُتْمُ في الناس من قِبَل الأب، وفي سائر الحيوان من قِبَل الأمِّ؟

فإن قلتَ: لأنَّ الأمَّ ها هنا كافلةٌ، فإنَّ الأمرَ في النَّاس كذلك، وفيه سرٌّ غيرُ هذا ونظرٌ فوقَه.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّ الإنسانَ من حيثُ هو حيوانٌ مشارِكٌ للبهائم في هذا المعنى، محتاجٌ إلى ما يُقيمه من الأقْوَات التي تحفظ عليه حيوانيَّتَهُ.

---

(١) في اللسان: «واقفه مواقفة ووقافًا: وقف معه في حرب أو خصومة»، والمراد بهذا أن الصارف يُوقِفُ المصروف على جناياته؛ أي يطلعه عليها؛ ليقطع حجته على الذي صرفه.

(٢) في اللسان: «وأصفى الأمير دار فلان، واستصفى ماله: إذا أخذه كله».

(٣) في الأصل: «حقوقهما».

ومن حيثُ هو إنسانٌ مشارِكٌ للفَلَك في هذا المعنى يحتاجُ إلى ما يبلِّغُه هذه الدَّرجةَ بالتَّعليم والتَّأديبِ؛ لأنَّ الأدبَ يجري من النَّفْسِ مجرى القوتِ من البدنِ.

والذي يقوم بالحال الأولى هي الأم، والذي يقوم له بالحال الثانية هو الأب.

ولمَّا كانت الحالةُ الثانيةُ أشرفَ أحوالِه، وهي التي بها[1] يصير هو ما هو، أعني أنْ يصيرَ إنسانًا [١٣٠-أ]، وجب أنْ يكون يُتْمُه من قِبَل أبيه.

ولمَّا كان سائرُ الحيوانات كمالُ حيوانِيتِها في القوت[2] البدنيّ، وجب أن يكونَ يُتْمُها من قِبَل الأمِّ.

ولعلَّ الإنسانَ قَبْلَ أَنْ يبلُغَ حدَّ التعلُّم من الأب، وفي حال حاجته إلى الرِّضاع، إذا فَقَدَ أمَّه سُمِّي يتيمًا من قبل الأم [و] لم يمتنعْ إطلاقُ ذلك عليه.

(١١٩)

مسألة

قال المأمون: «إني لأعجب من أمري: أُدَبِّر آفاقَ الأرضِ وأعجِزُ عن رُقْعَة» -يعني الشطرنجَ- وهذا معنًى شائعٌ في الناس، فما السبب فيه؟ فإنَّه إنما عجِبَ من خفاء السبب.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّ الصناعاتِ لا يُكْتَفَى فيها بالعلم المتقدِّم، والمعرفةِ السابقةِ بها حتى يُضَافَ إلى ذلك العملُ الدائمُ، والارْتياضُ الكثيرُ، وإلَّا لَمْ يكن الإنسانُ ماهرًا. والصانعُ هو الماهرُ بصناعته. ومثال ذلك الكتابةُ، فإن العالِمَ بأصولِها وإنْ كان سابِقَ العلمِ، غزيرَ

(١) في الأصل: «به».

(٢) في الأصل: «في القلوب».

المعرفةِ إذا أَخَذَ العلمَ ولم تكنْ له دُرْبَةٌ انقطعَ فيها، ولم ينفعْه جميعُ ما تقدم من عِلْمِه بها. وكذلك حالُ الخياطةِ والبناءِ. وبالجملة كلُّ صناعةٍ مِهْنِيَّةٍ كقيادةِ الجيش، ولقاءِ الأقرانِ في الحروب ليس تكفي فيها الشجاعةُ، ولا العلمُ بكيْفِيَّتِها حتى يحصلَ فيها الارْتِيَاضُ والتَّدَرُّبُ فحينئذٍ تصيرُ صناعةً.

ولمَّا كانَ الشطرنجُ أحدَ الأشياءَ الجاريةِ هذا المجرى من الصناعات، لم يُكْتَفَ فيه بالتَّدْبير، ولا حُسْنِ التخيُّلِ، ولا جودةِ الرَّأيِ حتى تَنْضَافَ إلى ذلك مباشرةُ الأمرِ، والدُّرْبَةُ فيه؛ فإنَّ لكلِّ ضَرْبَةٍ يتغير [١٣٠-ب] بها شكلُ الشطرنج ضربةً من الرّسيل[١] مقابِلَةً لها، إمَّا على غاية الصواب، وإمَّا بخلافه. ويُحتاجُ إلى ضبطِ جميعِ ذلك، وتخيُّلِ تلك الأشكالِ كلِّها ضربةً بعد ضربةٍ على وجوه تصاريفها، وليس ذلك يمكن ذلك إلَّا مع دُرْبَةٍ ورياضةٍ.

(١٢٠)

مسألة

ما السبب في استيحاشِ الإنسان من نَقْلِ كُنْيَتِه أو اسمِه؟ فقد رأيتُ رجلًا غيَّر كُنْيَتَه لضرورة لَحِقَتْه، وحالٍ دَعَتْه، فكان يَتَنَكَّرُ ويقْلَق، وكان يُكْنَى أبا حفص فاكْتَنَى أبا جعفر، وكان سببُه في ذلك أنَّه قَصَد رجلًا يتشيَّعُ فكَرِهَ أنْ يَعْرِفَه بأبي حفص.

وكيف صار بعض الناس يَمقُت الشيءَ لاسمِه دون عيْنِه، أو لِلَقَبِه دون جوهرِه؟

وما النُّفُورُ الذي يُسْرِعُ إلى النَّفْس من النَّبْزِ واللَّقب؟

وما السُّكونُ الذي يَرِدُ على النَّفْس من النَّعْت؟ وما هما إلَّا متقاربان في الظاهر، مُتَدَانِيانِ في الوَهْم.

---

(١) الرسيل: الملاعب الذي يرسل القطع، أي يوجهها.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّ المعانيَ تلزمُها الأسماءُ، ويعتادُها أهل اللُّغاتِ على مَرِّ الأيام حتى تصيرَ كأنَّها هي، وحتى يَشُكَّ قوم فيزعمون أنَّ الاسمَ هو المسمَّى، وحتى زعم قوم أفاضلُ أنَّ الأساميَ بالطباع تصير إلى مُطَابَقَة المعاني، كأنهم يقولون إنَّ الحروف التي تُؤَلَّف لمعنى القيام أو الجلوس، أو الكوكب أو الأرض، لا يصلح لغيرها من الحروف أن تُسَمَّى به؛ لأنَّ تلك بالطبع صارت له.

واضطر لأجل هذه الدعوى أنْ يشتغلَ كبار الفلاسفة بمُنَاقضتِهم، ووضْع الكتب [١٣١-أ] في ذلك، فليس بعجب أنْ يألفَ إنسانٌ اسمَ نفسِه حتى إذا غُيِّر ظنَّ أنَّه إنَّما يُغيَّر هو، وإذا دُعِيَ بغيْر اسمِه فإنَّما دُعِيَ غيرُه، بل يرى كأنما بُدِّل به نفسه.

ولقد سمعت بعض المُحَصِّلين يستشير طبيبًا، ويخاف فيما يشكُوه أنه قد أصابه الماليخوليا(١)، فقلت له: وما الذي أنكرْتَ من نفسك؟

قال: يُخيَّلُ لي أنَّ يميني قد تَحوّل شمالًا، وشمالي يمينًا، لستُ أشكُّ في ذلك.

فلمَّا امتدّ بيَ النظرُ في مُسَاءَلَته، وجدْتُه كانَ قد تَخَتَّم في يمينه مدَّة للتَّقَرُّب إلى بعض الرؤساء من أصدقائه، ثم لما فراقه لسفره، اتَّفَقَتْ له إعادةٌ إلى التختمّ في اليسار فعرَضَ له من الإلْف والعادةِ هذا العارض.

فاعتبرْ بذلك يسهُلْ جوابُ مسألتِك، وتعلم ما في العادة من المُشَاكَلَة لما في الطبع.

فأمَّا كراهةُ الناس الشيءَ لاسمِه، أو للقبِه ونَبْزِه، فالجواب عنه قريبٌ من الجواب عن هذه المسألةِ، وذلك أنَّ الأسماءَ والألقابَ أيضًا تكره لكراهة ما تدلُّ عليه للعادة الأولى، فلو أنك نقلت اسم الفحم إلى الكافور فيما بينك وبين آخَرَ، لكان متى ذُكر

---

(١) سبق شرحها في صفحة ٢١٩.

الفحم تصوّر السَّوادَ، ولم يَمْنَعْه ما انْتَقَل فيما بينه وبينك إلى مسمًّى آخرَ أبيضَ طيِّبِ الرائحة، وذلك لأجل العادة، اللهم إلَّا أن يكونَ تركيب الحروف تركيبًا قبيحًا، والحروفُ أنفُسها مستهجنة فإنَّ الجواب عن ذلك قد مرّ في صورِ هذه المسائل مستقصى[1].

(١٢١)

مسألة

قال أبو حيان:

لِمَ صار صاحب الهمِّ، ومن غَلَب عليه الفكرُ في مُلِمٍّ يولَعُ بمسِّ لحيته [١٣١-ب] وربما نكت الأرض بإصبعه، وعَبِثَ بالحصى؟

وقد يختلف الحال في ذلك حتى إنك لتجد واحدًا يحبُّ عند صَدْمَةِ الهَمِّ، ولَوْعَةِ الحزن جَمْعًا ونَاسًا ومجلسًا مُزْدَحمًا، يُرِيغُ[2] بذلك تفريحًا، ويجد عنده خفًّا[3]. وآخرَ يفزع إلى الخلوة، ثم لا يقع إلَّا بمكان موحش، ونشز[4] ضيِّقٍ وطريقٍ غامض. وآخرَ يُؤْثِر الخلوة ولكنْ يَحْنُّ إلى بستان حَالٍ[5] وروضٍ مُزْهِرٍ، ونهرٍ جار.

ثم تختلف الحال بين هؤلاء حتى إنك لتجد واحدًا عند غَاشِيَةِ ذلك الفكرِ أصْفَى طبْعًا، وأذْكَى قلبًا، وأحضَر ذهنًا، وحتى يقولَ القافيةَ النادرةَ، ويصنِّفَ الرسالةَ الفاخرةَ، وحتى يحفظَ علْمًا جمًّا، ويستقبلَ أيَّامَه نُصْحًا، وآخر يَذْهَل ويَعْلَهُ[6]، ويزولُ عنه

---

(١) راجع ص ٣٨ - ٤٢.

(٢) في اللسان: «وفلان يريغ كذا وكذا: أي يطلبه ويديره وأنشد الليث:

يديرونني عن سالم وأريغه وجلدة بين العين والأنف سالم

(٣) في اللسان: «الخفة والخفة: ضد النقل والرجوع، يكون في الجسم والعقل والعمل، خف يخف خفًّا وخفة: صار خفيفًا».

(٤) في الأصل: «ونسر».

(٥) في اللسان: «ويقال للشجرة إذا أورقت وأثمرت حالية».

(٦) في اللسان: «والعله: الوهن والحيرة».

الرأيُ ويتحيَّرُ حتى لو هُدِيَ ما اهتدى، ولو أُمِرَ لما فَقِه، ولو نُهِيَ لما وَبِهَ[1].

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّ النَّفْس لا تعطِّل الجوارح إلَّا عند النوم لأسباب ليس هذا موضع ذكرها.

والعقل يَسْتَهْجِنُ البطالة، ولا بدَّ من تحريك الأعضاء في اليقظة إمَّا بقصدٍ وإرادةٍ، وبصناعة ولأغراض مقصودة، وإمَّا بعبَثٍ ولهو، وعند غَفْلةٍ وسهْو؛ ولأجل ذلك نَهَتِ الشريعةُ عن الغَفْلَةِ، ونهى الأدب عن الكسل، وأُمِرَ الناس وسُوَّاسُ المدنِ بترك العطلة واشتغالِ الناس بضروب الأعمال.

ولقباحَةِ العطلة، ونفورِ العقل عنها، اشتغل الفُرَّاغ بلعب الشطرنج والنَّرْد على سخافتهما، وأخذِهما من العمر، وذهابهما بالزَّمان في غير طائل؛ فإنَّ الجلوسَ بلا شغلٍ ولا حركة بغير ضرورة أمرٌ يأباه الناس كافة [١٣٢-أ] لما ذكرناه.

فصاحب الفكر والهمِّ لا تَتَعَطَّلُ جوارحُه، وإنَّما ينبغي أنْ يتعوَّدَ الإنسانُ بالتأديب حركاتٍ جميلةً مثلَ القضيب الذي وُضِعَ للملوك، وقد كُرِهَ ذلك أيضًا ونُسِبَ إلى النَّزَق، وجُعِل في جنس الوَلَع بالخاتم.

فأمَّا مَسُّ اللحيةِ وقَلْعُ الزِّئْبر[2] من الثَّوْبِ فمعدود من المرض؛ لأنَّه حركةٌ غيرُ منتظِمة، ولا جاريةٍ على سُنَّة الأدب؛ بل هو عبثٌ يدلُّ على أنَّ صاحبَه قد احْتَمَلَ حتى عَزَب عقلُه، وذهب تمييزُه دفعة. ولا ينبغي ذلك لمن له تمييز، وبه مُسْكَة أنْ يفعلَه؛ بل يُنَبَّه عليه من نفسه ويتركه إن كان عادته.

فأمَّا اختلاف الحال في الناس فيمن يُحِبُّ الاجتماع مع الناس أو يحبُّ الخَلْوَة وغير ذلك مما حكيتَه، وذكرتَ أقسامَه، فإن ذلك تابع للمِزَاج؛ وذاك أن صاحب

(١) في اللسان: «الوبه: الفطنة».

(٢) الزئبر بكسر الزاء والباء مهموز - ما يعلو الثوب الجديد مثل ما يعلو الخز والقطيفة.

السَّوْداءِ والفكر السَّوْدَاوِيِّ يحبُّ الخَلْوةَ والتفرُّدَ، ويأْنَسُ بذلك. وأمَّا صاحب الفكر[1] الدَّمَوِيِّ، فإنه يُحبّ الاجتماع والناس، وربما آثر النّزْهةَ والفرجةَ.

وأمَّا مَا حكيتَ عمن يصنع الشعر، ويصنِّفُ الرسالةَ، ويَشْغَلُ نفسَه بالعلوم، فجميعُ ذلك إنما يكونُ بحسب عادةِ مَنْ يطرُقه الفكر؛ فإنْ كان قبل ذلك ممن يرتاض ببعض هذه الأشياء، أو يُكْثِرُ الفكر فيها، فإنه بَعْدَ وُرُودِ العارض يلجأ إلى ما كان عليه، ويعود إلى عادته بنفْسٍ ثائرة مضطرة إلى الفكر فينفُذُ فيما كان فيه. ولا بدَّ أنْ يصيرَ ذلك الفكر من جنس ما دَهَمَهُ، أعني أنه يقول القافيةَ ويصنِّفُ الرسالةَ في ذلك المعنى الذي طرأ عليه، لكنْ يستعين عليه بفكر كأنْ يتصرَّفَ في شِعْر آخرَ فيرده إلى الأهمِّ [١٣٢-ب] الذي يُقَلْقِلُه ويَحْفِزُه، فيجيء كلامُه وشعره أَحَدَّ وأَصْفَى مما كان.

وأمَّا الذي يَذْهَل ويَعْلَهُ ويَتَحَيَّر فهو الذي لم يكنْ قبلَ وُرُودِ ذلك الشُّغْلِ عليه ممن لا يرتاض بشعر[2] ولا ترسُّل، ولا عادتُه أن يلجأ إلى فكره ويستعملَه في استخراج الخَبَايَا واللَّطَائفِ، فإذا طَرَقَهُ عارضٌ يحتاج فيه إلى فكر لم يجدْه، وأصابه من الوَلَهِ والدَّهَشِ ما ذكرت.

(١٢٢)

مسألة

رأيتُ سائلًا سأل فقال:

ما بالُ أصحابِ التوحيدِ لا يُخْبِرون عن الباري إلَّا بنفي الصفات؟

فقيل له: بيِّنْ قولَك، وابْسُطْ إرادتَك.

قال: إن الناس في ذكر صفات الله -تعالى- على طريقتين: فطائفةٌ تقول: لا صفات

(١) في الأصل: «وأمَّا صاحب الفكر والفكر».

(٢) في الأصل: «الشعر».

له كالسَّمع والعلمِ والبصرِ والحياةِ والقدرةِ، لكنه مع نَفْي هذه الصفاتِ موصوفٌ بأنه سميعٌ بصيرٌ حيٌّ قادرٌ عالم.

وطائفة قالت: هذه أسماءٌ لموصوف بصفات هي العلم[1]، والقدرة، والحياة، ولا بدَّ من إطلاقها وتحقيقها.

ثم إنَّ هاتين الطائفتين تَطَابَقَتَا على أنه عالمٌ لا كالعَالِمين، وقادر لا كالقادرين، وسميع لا كالسامِعين، ومتكلِّم لا كالمتكلِّمين.

ثم عادت القائلةُ بالصفات على أنَّ له علمًا لا كالعلوم، واتَّكَأَتْ على النَّفْي في جميع ذلك.

وكانت الطائفتان في ظاهر الرأي مثبتةً نافيةً، معطيةً آخذةَ إلَّا أنْ يُبَيَّنَ ما يزيدُ على ذلك.

هذا آخر المسألة. والجوابُ عنها حرفان مع الإيجاز إنْ ساعَدَ فهمٌ، وتبسيطٌ مع البيان إنْ احتيج إليه في موضعه إن شاء.

[١٣٣-أ] الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

أما قولك: الجواب عنها[2] حرفان مع الإيجاز، فهو قريب مما قلتَ، وذاك أنّ كلَّ صفةٍ وموصوفٍ يقع عليه وهْمٌ، وينطلِقُ به لسانٌ، فهو جُودٌ من الله تعالى، وإبداعٌ له، ومَنٌّ منه امْتَنَّ به على خَلْقِه، وليس يجوز أنْ يوصَفَ الله -تعالى- بما هو مُبْدَعٌ ومخلوٌ له.

فهذا مع الإيجاز كاف. ولا بدَّ من أدنى بَسْطٍ وبيانٍ، فنقول:

(١) في الأصل: «العالم».

(٢) في الأصل: «عنه».

إنَّ البرهانَ قد قام على أنَّ الباريَ الأوَّلَ الواحدَ هو -عزَّ اسمُه- متقدِّم الوجودِ على كل معقول ومحسوس، وأنَّه أوّلٌ بالحقيقة، أي ليس له شيءٌ يتقدَّمُه على سبيل علَّةٍ ولا سببٍ ولا غيرِهما. وما ليس له علّةٌ تتقدمه[1] فوجوده أبدًا، وما وجودُه أبدًا فهو واجبُ الوجودِ، وما كان كذلك فهو لم يزل، وما لم يزل فليس له علّة، فليس بمتركِّب ولا متكثِّرٍ؛ لأنه لو كان مركَّبًا أو كان متركِّبًا لكان قد تقدّمه شيء أعني بسائِطَه أو آحادَه. وقد قلنا إنه أوَّلٌ لم يتقدَّمْه شيء، فإذَنْ ليس بمركَّب ولا متكثِّرٍ.

والأوصافُ التي يُثْبتُها له من يُثْبِتُها ليس تخلو من أنْ تكونَ قديمةً معه، أو مُحْدَثَةً بعده.

ولو كانت قديمةً معه، موجودةً بوجوده لكان هناك كَثْرةٌ، ولو كانت كثرةٌ لكانت -لا محالة- متركِّبَةً من آحاد، ولو كانت الآحادُ متقدِّمَةً، أو الوَحْدَةُ - سيّما التي تركبت منها الآحاد- والكثرةُ متقدِّمةً- لم يكن أولا[2]، وقد قلنا إنه أول.

ولو كانت أوصافُه بَعْدَه، لكان خاليًا منها فيما لم يزل، وخلصت له الوحدةُ. وإنما حدث له ما حدث عن سبب وعلّة -تعالى الله وجلّ عمّا [١٣٣-ب] يقول المُبْطِلون- وقد قلنا إنه لا سبَبَ له ولا علَّةَ.

* * *

وأمَّا إطلاقنا ما نُطْلِقُه عليه من الجودِ والقدرةِ وسائرِ الصفاتِ؛ فَلِأَنَّ العقلَ إذا قَسَمَ الشيءَ إلى الإيجاب والسَّلْبِ، أو إلى الحَسَنِ والقبيحِ، أو إلى الوجودَ والعدمِ - وَجَبَ أنْ ينظرَ في كل طرفين فينسُبَ الأفضل منهما إليه، إنْ كنَّا لا محالةَ مشيرين إليه بوصف مثلًا، كأنَّا سمعنا بالقدرة والعجزِ وهما طرفان، فوجدنا أحدَها مدحًا، والآخرَ ذمًّا، فوجب أنْ نَنْسُبَ إليه ما هو مَدْحٌ عندنا، وكذلك نفعل في الجود وضدِّه، والعلمِ وخلافِه.

(١) في الأصل: «تهدمه».

(٢) في الأصل: «أول».

ومع ذلك فينبغي ألَّا نَقِيسَ على هذا القدْرِ أيضًا إلَّا إذا كان مَعَنَا رُخْصَةٌ في شريعة، أو إطلاقٌ في كتاب مُنَزَّلٍ؛ لئلَّا نَبْتَدعَ له من عندنا مَا لَمْ تَجْرِ بِهِ سنَّةٌ أو فريضةٌ، ونحذر كلَّ الحذر من الإقدام على هذه الأمور.

ولأنَّا ضمِنَّا تَرْكَ الإطالة في جميع أجْوبةِ هذه المسائلِ فلْنَقْتَصِرْ على هذا النَبْذِ(١).

ومَنْ أراد الإطالةَ والتوسُّعَ فيه، فلْيقرأْه من موضعه الخاصِّ به من كتابنا الذي سميناه «الفوز»، أو من كتب غيرِنا المصنَّفَةِ في هذا المعنى إن شاء الله.

(١٢٣)

مسألة

لِمَ صار الإنسان في حفظ الصواب أنْفَذَ منه في حفظ الخطأ؟

شاهِدُ هذا أنك لو سُمْتَ الغُفْلَ أن يتعلَّمَ الأدبَ، ويعْتَادَ الصَّوابَ في اللّفْظ كان أحْرَى بذلك، وأجْرَأَ عليه من قاضٍ أو عَدْلٍ أو أديبٍ عالمٍ تَسُومُ واحدًا منهم أنْ يَتَخَلَّقَ بخُلُقِ بعضِ العامَّة، أو يقْتَدِيَ بلفظه في خطابه وفسادِه؛ ولهذا [١٣٤-أ] تجد مائةً يُنْشِدُونك لأبي تمام والبحتري، ولا تجد ثلاثة يُنْشِدُونك للطرمي وأبي العبَرِ(٢).

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّ الصوابَ شيءٌ واحدٌ، وله سَمْتٌ يشير إليه العقل، وتقتضيه الفِطْرَة السليمةُ من كل أحد. فأمَّا الانحراف عن ذلك السَّمْتِ، والخطأُ فيه وعنه فأمْرٌ لا نهايةَ له، فلذلك لا يمكن ضبطُه. وإنْ انحرفَ عنه منحرِفٌ، فإنما يكون ذلك منه كما جاء واتَّفق لا بإشارة من فَهْمٍ، ولا دليلٍ من عقل. وحفظُ مثلِ هذا عسيرٌ جدًّا؛ إذ كان الحفظُ إنما هو

(١) في اللسان: «النبذ: الشيء القليل، والجمع: أنباذ».

(٢) راجع ترجمته في الأغاني ٢٠/ ٨٩ - ٩٣.

تذكُّرٌ لصورةٍ قَيَّدها العقل، وتلك الصورةُ هي مُقْتَضَى العقل، أو رسمٌ من رسوم قُوَى العقل. فالإنسان مُعَانٌ على هذا الرَّسمِ بالفطرة، ومُعَانٌ على تذكُّرِه -أيضًا- بالفطرة.

فأما العدول عنه فهو كالعدول عن نقطة الدائرة التي تسمَّى مركزًا؛ فإنَّ النقطةَ في الدائرة -التي ليست مركزًا- هي كثيرةٌ بلا نهاية، وإنما المحدودةُ منها هي نقطةٌ واحدة، أعني التي بُعْدُها من جميع محيطِ الدائرةِ بالسَّواء.

(١٢٤)

مسألة

لِمَ صار العروضيُّ رديءَ الشِّعر، قليلَ الماء، والمطبوعُ على خلافه؟ أَلَمْ تُبْنَ العروضُ على الطَّبْعِ؟

أليست هي ميزانَ الطَّبع؟ فما بالُها تخون؟ قد رأينا بعض من يتذوق وله طبع يخْطِئُ ويخرج من وزْنٍ إلى وزْنٍ، وما رأينا عروضيًّا له ذلك. فلِمَ كان هذا -مع هذا الفضل- أنْقَصَ ممَّنْ هو أفضلُ منه؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

[١٣٤-ب] إنَّ المطبوعَ من المولّدين يلزم الوزنَ الواحدَ، ولا يخرج عنه ما دام طبعُه يُطِيعُ ذلك. ولكنْ ربما سمعنا للشُّعراء الجاهليين المتقدّمين أوزانًا لا تقبلها[1] طباعُنا، ولا تَحْسُنُ في ذوقنا، وهي عندهم مقبولةٌ موزونةٌ، يستمرون عليها كما يستمرون في غيرها، كقول المرقّش[2]:

لابنة عجلانَ بالطَّفِّ رُسُومْ لم يَتَعَفَّيْنَ والعهدُ قَدِيمْ

(١) في الأصل: «لا يقبله».

(٢) هو المرقش الأصغر، واسمه ربيعة بن سفيان، راجع المفضليات ٢/ ٤٧.

وهي قصيدة مختارة في المفضَّليَّات، ولها أَخَوَات لا أحب تطويلَ الجواب بإيرادها، كَانت مقبولةَ الوزن في طباع أولئك القومِ، وهي نافرةٌ عن طباعنا، نظنها مكسورةً.

وكذلك قد يستعملون من الزِّحاف في الأوزان التي تستطيبها ما يكون عند المطبوعين منَّا مكْسورًا، وهي صحيحة. والسبب في جميع ذلك أنَّ القومَ كانوا يَجْبُرون بنغماتٍ يستعملونها مواضعَ من الشعر يستوي بها الوزن. ولأننا نحن لا نعرف تلك النَّغمات إذا أنشدنا الشِّعر على السلامة لم يَحْسُنْ في طباعنا، والدليل على ذلك أنَّا إذا عرفنا في بعض الشِّعر تلك النغمة حَسُنَ عندنا، وطَابَ في ذوقنا كقول الشاعر[1]:

إنَّ بالشِّعْبِ الذي دون سَلْـعٍ لَقتيـلًا دَمُـــه ما يُطَـــلُّ[2]

فإنَّ هذا الوزْنَ إذا أُنْشِدَ مفكَّكَ الأجزاءِ بالنغمة التي تخصه طابَ في الذوق [و] إذا أُنْشِدَ كما يُنْشَدُ سائر الشِّعر لم يطب[3] في كل ذوق.

وهذه سبيلُ الزّحاف الذي يقع في الشعر ممّا يطيب في ذوق العرب وينكسِر في ذوقنا. ولولا أنَّ الموسيقى مَرْكُوزَةٌ في الطباع، ووزْنَ النغم ومقابلةَ بعضِه بعضًا مَجْبُولَةٌ عليه النَّفْسُ، لما تساعدت النفوسُ كلُّها على قَبولِ [١٣٥-أ] حركاتٍ أُخَرَ بعينها. وتلك الحركاتُ المقبولةُ هي النِّسَبُ التي يَطْلُبُهَا الموسيقيُّ، ويبني عليها[4] رأيه وأصلَه.

والعروضيُّ إنما يتَّبِعُ هذه الحركاتِ والسكناتِ التي في كل بيتٍ فيحصِّلها بالعدد،

(١) البيت للشنفرَي من قصيدة يرثي بها خاله تأبط شرًّا، كما في اللسان ١٠/ ١٢٥.

(٢) في اللسان: «سلع: موضع بقرب المدينة وقيل جبل بالمدينة» و«الطل: هدر الدم، وقيل: أن لا يثأر به أو تقبل ديته».

(٣) في الأصل: «مما يطيب».

(٤) في الأصل: «وينبئ عليه».

وبالأجزاء المتقابلةِ المُتَوَازِية. فإنْ نَقَصَ جزء من الأجزاء ساكنٌ أو متحركٌ، فإنما يَجْبُرُه المُنْشِد بالنغمة حتى يتلافاه. فمتى ذهب عنه ذلك، لم يستقم في ذوقه، ولم يساعدْ عليه طَبعُه.

فأمَّا مَنْ نقص ذوقُه في العروض، فإنما ذلك للغلط الذي يقع له في بعض الزَّحافات التي يجيزها العروض، وله مذهب عند العرب، فيقع لصاحب الذَّوق الذي لا يعرف تلك النغمةَ التي تقوم بذلك الزحاف- أنه جائز في كل موضع فيغلط مِنْ ها هنا، ويَتَّهِمُ أيضًا طبعَه حتى يظنَّ أنَّ المنكسرَ من الشِّعر أيضًا هو في معنى المزاحَفِ، وأنه كما لم يمتنع المزحوف من الجواز، كذلك لا يمتنع هذا الآخر الذي يجري عنده مجراه. وهذا غلط قد عُرِفَ وجْهُه ومذهبُ صاحبِه فيه.

وأمَّا واضع العروض، فقد كان ذا علم بالوزن، وصاحبَ ذوقٍ وطبعٍ، فاستخرج صناعةً من الطباع الجيِّدَةِ تستمرُّ لمن ليست له طبيعةٌ جيدةٌ في الذَّوقِ؛ ليتمِّمَ بالصناعة تلك النَّقِيصة.

وكذلك الحال في صناعة النحو والخطابة، وما يجري مجراهما من الصنائع العلمية.

وليس يجري صاحبُ الصناعة -وإن كان ماهرًا في صناعته- مجرى الطبع الجيد الفائق.

(١٢٥)

مسألة

ما معنى قول بعض القدماء: العالِمُ أطول عمرًا من الجاهل بكثير [١٣٥-ب] وإن كان أقصرَ عمرًا منه؟

ما هذه الإشارة والدَّفينَةُ؛ فإنَّ ظاهرَها مُنَاقَضَةٌ؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

قد تبيَّنَ من مباحث الفلسفة أن الحياةَ على نوعين: أحدهما حياةٌ بدنيةٌ وهي البهيميَّة التي تشاركنا فيها الحيوانات كلُّها. وحياةٌ نفسيةٌ، وهي الحياة الإنسانيةُ التي تكونُ بتحصيل العلومِ والمعارفِ. وهذه [هي] الحياة التي يجتهد الأفاضل من الناس في تحصيلها.

فالواجب أن يُظَنَّ بالجاهل الذي يحيا حياةً بدنيةً أنه ليس بحيٍّ بتَّة، أعني أنه ليس بإنسان، ولا حَيِيَ حياتَه.

فأما العالِم، فالواجب أنْ يُقال فيه: إنه هو الحي بالحقيقة، كما أنَّ غيرَه هو الميت.

(١٢٦)

مسألة

لِمَ صارت بلاغة اللسان أعسرَ من بلاغة القلم؟ وما القلم واللسانُ إلَّا آلتان، وما مُسْتَقَاهما إلَّا واحدٌ، فلِمَ نرى عشرةً يكتبون ويُجيدون ويَبْلُغُون، وثلاثة منهم إذا نطقوا لا يجيدون ولا يبلغون؟ والذي يدلك على قلة بلاغة اللسان إكبارُ الناس البليغَ باللسان أكثرَ من إكبارهم البليغَ بالقلم.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

ذاك لأنَّ البلاغةَ التي تكون بالقلم تكون مع رويّةٍ وفكرةٍ وزمانٍ مُتَّسعٍ للانتقاد والتخيُّرِ والضَّرْب والإلحاقِ وإجالةِ الرّويّةِ لإبدال الكلمةِ بالكلمة. ومَنْ يُبَاده بالكلام متى لم يكن لفظُهُ، ومعناه مُتَوَافِيَينِ عرَضَ له التَّعْتُعُ والتَّلَجْلُج وتَمَضُّغُ الكلام، وهذا هو العِيُّ المكروهُ المستعاذُ منه.

فأمَّا البليغ فهو حاضر الذهن، سريعُ حركةِ اللسان بالألفاظ التي لا يقتَصِرُ [١٣٦-أ] منها أن يُبَلِّغَ ما في نفسه من المعنى؛ حتى تَتَفَرَّعَ له قطعةٌ من ذلك الزمان السريع إلى توشيح عبارته، وترتيبها باختيار الأعذبِ فالأعذبِ، وطلبِ المُشَاكَلَةِ والمُوازَنة، والسَّجْع، وكثيرٍ مما يُحْتَاجُ في مثله إلى الزَّمان الكثير، والفكرِ الطويل.

(١٢٧)

مسألة

على ماذا يدل انتصاب قامةِ الإنسان من بين هذا الحيوان؟ فقد قال أبو زيد البَلْخِي الفلسفي(١) كلامًا سأحكيه.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

هذا الرجلُ الفاضلُ الذي ذكرتَهُ إذا كان يوجَدُ له كلامٌ في هذا المعنى، فالأولى بنا أن نَسْتَعْفِيَكَ الكلامَ فيه. وإذا كنتَ غيرَ مُعْفِينا، فالأولى أن نكتفيَ بالإيماء إلى المعنى دون الإطالة، فنقول:

إنَّ الحرارةَ إذا كانت مادَّتُها لطيفةً مُوَاتيةً في الرُّطوبة والاسْتِجَابَةِ إلى الامتداد، فهي تمدُّ الجسمَ الذي تعلَّقتْ به إلى جهتها -أعني العُلُوَّ- مدًّا مستقيمًا. وإنَّما يعرِضُ الانكبابُ والميلُ إلى جهةِ الأرض لشيئين: إمَّا لضعف الحرارة، وإمَّا لقلَّة استجابةِ

(١) اسمه أحمد بن سهل، ذكره أبو حيان التوحيدي في كتاب تقريظ الجاحظ، كما نقل ياقوت في معجمه ٣/ ٢٩ فقال: «لم يتقدم له شبيه في الأعصر الأُوَّل، ولا يظن أنه يوجد له نظير في مستأنف الدهر، ومن تصفح كلامه في كتاب «أقسام العلوم» وفي كتاب «أخلاق الأمم» وفي كتاب «نظم القرآن» وفي كتاب «اختيار السير» وفي رسائله إلى إخوانه، وجوابه عما يسأل عنه ويبده به؛ علم أنه بحر البحور، وأنه عالم العلماء، وما رُئِي في الناس من جمع بين الحكمة والشريعة سواه، وإن القول فيه لكثير»، وكانت وفاة أبي زيد في سنة ٣٢٢ هـ. راجع ترجمته في فهرست ابن النديم ص ١٩٨- ١٩٩، وتاريخ حكماء الإسلام للبيهقي، ص ٤٣- ٤٤، ومعجم الأدباء ٣/ ٦٤ - ٨٦.

المادةِ التي تعلَّقتْ بها.

وأنت تَتبَيَّنْ ذلك وتَتَأَمَّلُه في الأشجار التي بعضها ينشعب بشعب مُرْجَحِنَّةٍ نحو الأرض.

وبعضها ممتدَّةٌ على جهة الاستقامةِ إلى فوق.

وبعضُها مركَّبَةُ الحركةِ بحسب مُقاومةِ المادَّةِ؛ لأنَّ حرَكةَ الشيء المركَّبِ، وما كان من الشجر والنباتِ مُمْتَدًّا على وجه الأرض غَيْرَ مُنْتصبٍ فهو لكثرة الأجزاء الأرضيَّةِ فيه، ولِضعْفِ الحرارةِ عن مَدِّهِ نحو العُلُوِّ.

وما كان من الشجر [١٣٦-ب] منتصِبًا وقد تَشَعَّبتْ منه شعبٌ نحو الأرض، ويمينًا وشِمالًا، فلأنَّ حركةَ النارِ والأرضِ قد تركَّبَتَا فحَدثَ منهما هذا الشكلُ المركَّبُ بَيْنَ الانتصابِ والارجِحْنَانِ.

وما كان من الشَّجر ممتدًّا كالقضيب إلى فوق كالسَّرْوِ وما أشبهه؛ فَلأَنَّ أجزاءَه الأرضيَّةَ والرُّطوبةَ المائيةَ فيه لطيفةٌ، والحرارةَ قويةٌ، فلم يَمْتَنِعْ من الحركةِ المستقيمةِ التي تحركها النار.

وإذا تأمّلتَ حقَّ التأمُّلِ هذه الأمثلةَ لم يَعْسُرْ عليك نَقْلُها إلى الحيوان إن شاء الله.

(١٢٨)

مسألة

لِمَ صار اليقين إذا حَدَث وطَرَأَ لا يثبُتُ ولا يستقرّ؟ والشَّك إذا عَرَض أَرْسَى ورَبَض؟

يَدُلُّك على هذا أنَّ الموقِنَ بالشيء متى شكَّكْتَه نَزَا فؤادُه، وقَلِقَ به؛ والشاكُّ متى وفقتَ به وأرشدتَه، وأهديتَ الحكمةَ إليه، لا يزداد إلَّا جُمُوحًا، ولا ترى منه إلَّا عُتُوًّا ونُفُورًا.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

أظنُّ السائلَ عن اليقين لم يعرفْ حقيقتَه، وظنَّ أنَّ لفظةَ اليقين تدلّ على المعرفة المرْسَلَةِ، أو على الإقناع اليسير. وليس الأمر كذلك؛ فإن مرتبة اليقين أعلى مرتبةٍ تكون في العلم، وليس يجوز أن يطرأ عليه شك بعد أن صار يقينًا. ومثال ذلك أن من علم أن خمسةً في خمسة خمسةٌ وعشرون، ليس يجوز أن يشك فيه في وقت. وكذلك من علم أن زوايا المثلث مساوية لقائمتين، ليس يجوز أن يشك فيه.

وهذه سبيل العلوم المتيقنة بالبراهين، وبالأوائل التي بها تُعْلَمُ البراهين.

فأمَّا [ما] دون اليقين، فمراتبه كثيرة على [١٣٧-أ] ما بُيِّنَ في كتاب «المنطق».

والشكوك تعترض كل مرتبة بحسب منزلتها من الإقناع.

وإذا كان الأمر كذلك، فليس يَرِدُ على قلب المُتيَقِّن -أبدًا- شك يَنْزُو منه فؤادُه، بل هو قَارٌّ وَادِع لا تُحَرِّك منه الشكوكُ بَتَّة.

فأمَّا ما ذكرتَهُ من أن الشَّاك إذا أُرْشِدَ، وأُهديت له الحكمةُ لا يزداد إلَّا جُمُوحًا، فإن ذلك يعترض لأحد شيئين: إمَّا لأنَّ المرشد لم يَتَأَتّ للشَّاك، ولم يدّرجه إلى الحكمة فحمَّلَه ما لا يضطلع به، وإمَّا لأن الحكيم ربما نهىَ عن أشياءَ يميل إليها الطبعُ بالهوى. وقد علمتَ بما بيناه فيما تقدم أن قُوَى الهوى أغلبُ وأقوى فينا من قُوَى العقل، فيصيرُ حالُه حالَ من يجذِبُه حَبْلان أحدُهما ضعيف والآخر قوي، فهو -لا محالة- يستجيب للأَقْوى إلى أن تقوى عزيمتُه على الأَيَّام فيضعف القَوِي، ويقْوَى الضعيفُ كما أشار به الحكماءُ، وشِرْعَةُ الأنبياء.

(١٢٩)

مسألة

لِمَ صار النَّاسُ يضحكونَ من السُّخَرَةِ[1] والمُضْحِكِ إذا لم يَضْحَك، أكْثَرَ من ضحكهم منه إذا ضحك؟ وهذا عارض موجود في كل من ألهاك ولم يضحك.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّ مِنْ شأن المُضْحِكِ أن يتطلَّبَ أمورًا مَعْدُولَةً عن جهاتها؛ ليستدعيَ بذلك تعجبَ السامعِ وضحِكَه.

وإذا لم يضحك هو، فإنما يدل من نفسه أنه متماسك، غيرُ مُكْتَرِثٍ للسبب الذي من شأنه أن يُعْجَبَ منه ويُضْحَكَ، فيتضادّ الحال بالسَّامع حتى يَقْتَرِنَ إلى السبب الأول السَّبَبُ الثَّاني.

(١٣٠)

[١٣٧-ب] مسألة

ما معنى قول العلماء على طبقاتهم: «النادر لا حكمَ له». هكذا تجد الفقيهَ والمتكلِّمَ والنحويَّ، والفلسفي. فما سر هذا؟ وما علمه وعلَّتُه؟ ولِمَ إذا نَدَرَ خلا من الحكم، وإذا شَذَّ عَرِيَ من التَعليل؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

ليس الأمرُ على ما ظننتَه من أنَّ جميعَ الطبقاتِ من العلماء يستعملون هذه اللفظةَ،

(١) في القاموس: «ورجل سخرة كهمزة: يسخر من الناس، وكبسرة: من يسخر منه»، وفي الأصل: «المسخرة».

وإنما يستعملُها منهم مَنْ كانت طبقتُه في العلوم المأخوذةِ من التصفُّح والآراءِ المشهورةِ؛ فإن هذه أوائلُ عند قوم في علومهم. وأعني بقولي أوائل أي أنهم يجعلونها مبادئَ مُسلَّمةً بمنزلة الأشياء الضروريّةِ من مبادئِ الحسِّ والعقلِ، فإذا فعلوا ذلك، لم يَخْلُ من أن يرِدَ عليهم ما يخالف أصولَهم، فيجعلونه نادرًا وشاذًّا. مثالُ ذلك: أنه تصفَّحَ رجل منهم يومًا في السَّنَة كيوم السبت مِنْ «كَانونَ» أنه يجيء فيه مطر، وبقي[1] إلى ذلك سِنينَ، حَكَمَ بأنَّ هذا واجبٌ لا بدَّ منه. فإنْ انتقض عليه ذلك، زعم أنه شاذٌّ نادرٌ.

وكذلك من يَتَبَرَّكُ بيوم في الشهر، ويتشاءم بآخرَ، كما تفعله الفرس بأول يوم من شهرهم المسمّى «هرمز»، وبآخرِ يوم المُسمّى «بانيران»، فإنه لا يزال يُحْكَمُ بأنَّ هذا على الوتيرة، فإن انتقض قالوا هذا شاذ ونادر.

وكذلك حال من حكم بحكم مأخوذٍ من أوائلَ غيرِ طبيعيَّةٍ، وغير ضروريَّةٍ، فإنه غيرُ مستمرٍّ له استمرارَ العلوم المُبرْهَنَةِ المأخوذةِ الأوائلَ من الأمور الضروريَّةِ.

وأنتَ ترى ذلك عِيانًا [١٣٨-ب] ممن لا يعرف عِلَلَ الأشياء ولا أسبابَها من جمهور النَّاسِ؛ فإنَّ أحدَهم إذا رأى أمرًا حدَثَ عند حضور أمرٍ آخرَ نَسَبَهُ إليه من غير أنْ يبحثَ هل هو عِلَّتُه أم لا، وذلك أنه إذا رأى حالًا تسرُّه عند حضور زيد، زعم أنَّ سبَبَ ذلك الحالِ زيدٌ. فإنْ اتفق حضورُ زيد مرة أخرى، واتفقت له حالٌ أخرى سارَّةٌ قَوِيَ ظنُّه، وزادت بصيرتُه. فإنْ اتفق ثالثةً قَطَعَ الحكْمَ.

وكذلك تكونُ الحالُ في أكثر أمورِ هذا الصِّنف من الناس. لا جرم أنَّه متى انْتَقَضَ الأمر زعموا أنه شاذٌّ.

ولهذه الحالِ عَرَضٌ كثيرٌ، وذلك أنه ربما مازجَ أسبابًا صحيحةً، كما يُحكم في الشتاء أنه يجيء مطرٌ يومَ كذا؛ لأنه كذلك اتَّفق في العام الماضي، فلأنَّ الوقتَ شتاءٌ

(١) في الأصل: «ولق».

ربما اتَّفق ذلك مرارًا كثيرة، ولكنْ ليس سبب المطر ذلك اليوم، بلْ له أسبابٌ أُخَرُ وإن اتَّفق فيه.

فأمَّا الرجل الفلسفي، فإنه إذا تشبّه بغيره، أو أخذ مقدماته من مِثْلِ تلك المواضعِ عَرَض له -لا محالةَ- ما عرض لغيره، ولذلك وجب أن تُنَزَّل الأمورُ مَنَازِلَها، فما كان منها ذا برهانٍ لم يَتَغَيَّرْ، ولم يُنْتَظَرْ ورُودُ ضدٍّ عليه، ولا شكٍّ فيه.

وإذا كان غير ذي برهان، إلَّا أن له دليلا[1] مستمرًّا صحيحًا سُكِنَ إليه، وَوُثِق به.

فأمَّا مَا ينحطُّ إلى الإقناعات الضعيفةِ، فينبغي أَلَّا يُسْكَنَ إليه، ولا يُوثَقَ به، وانْتُظِرَ أنْ ينقُضَه شيء طارئٌ عليه، ولم يَمْتَنِع من الشُّكوك والاعتراضات عليه.

(١٣١)

مسألة

قال بعض المتكلمين: قد علمنا يقينًا أنه لا يجوز أن يتَّفِقَ أنْ يَمَسَّ أهلُ محلَّةٍ لحاهمْ [١٣٨-ب] في ساعة واحدةٍ، وفصلٍ واحدٍ، وحالٍ واحدةٍ. وإنْ جاز هذا، فهل يجوز أنْ يَتَّفِقَ في أهل بلدة؟

وإن جاز، فهل يجوز في جميع مَنْ في العالم؟

وإنْ كان لا يجوز أنْ يتَّفقَ هذا، فما علَّتُه؟ فإنَّ المتكلِّمَ سكت عند الأولى حين ذَكَرَ اليقينَ والضرورةَ. ولعمري إنَّ الغشاء[2] حق، ولكن العلة باقية.

وسيمر بيان ذلك على حقيقته في «الشوامل» إن شاء الله.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

(١) في الأصل: «وإذا كان ذو البرهان إلَّا أن له دليلًا».

(٢) كذا في الأصل.

إنَّ الكلامَ على الواجب والممتَنع والممكِنِ قد استقصاه أصحابُ المنطق، وبلغ صاحب المنطق فيه الغايةَ. والذي يليق بهذا الموضع هو أن يقال:

إنَّ الواجِبَ من الأمور هو الذي يَصْدُقُ فيه الإيجابُ ويكذبُ فيه السَّلبُ أبدًا.

والممتنع ما يكذبُ فيه الإيجاب ويَصْدُقُ فيه السَّلْبُ أبدًا.

والممكن ما يصدق فيه الإيجاب أحيانًا ويكذب فيه أحيانًا، ويكذب فيه السَّلْب أحيانًا ويصدق فيه أحيانًا.

فإذا كانت طبائعُ هذه الأمورِ مختلفةً، فمسألتُك هذه من طبيعة الممكنِ.

فإنْ جُوِّزَ فيه أن يكونَ جميعُ النَّاسِ يَفْعلونه في حالٍ واحدةٍ، صُيِّرَ مِنْ طبيعةِ الواجب، وهذا محال.

وأيضًا فإنَّ أرسطَطاليسَ قد تبيَّنَ أنَّ المقدماتِ الشخصيَّةَ في المادَّةِ الممكنةِ والزمانِ المستقبلِ لا تصدق معًا، ولا تكذب معًا، ولا تَقْتَسِمُ الصِّدقَ والكذبَ؛ مثال ذلك زيد يستحمُّ غدًا، ليس يستحم غدًا زيد، فإن هاتين المقدمتين ليس يجوز أنْ تصدُقا معًا؛ لئلَّا يكونَ شيءٌ واحدٌ بعينه موجودًا وغيرَ موجود.

ولا يجوز أنْ تكذبا[1] معًا؛ لئلَّا يكونَ شيءٌ واحدٌ موجودًا وغيرَ موجودٍ.

ولا يمكننا أن نقولَ إنهما تقتسمان[2] الصدق والكذب؛ لئلَّا يُرْفَعَ بذلك الممكنُ.

وهذا قولٌ محيِّرٌ[3] [١٣٩-أ]، فلذلك أَلْطَفَ أرسطاليسُ فيه النظرَ فقال:

إنَّ الشيءَ الممكنَ إنما يصدُقُ عليه الإيجابُ أو السَّلبُ على غير تَحْصِيل. والشيءُ الواجبُ والممتنعُ يَصْدُقُ عليهما الإيجابُ والسَّلبُ على تحصيل. أعني أنَّه إنما يقتسمُ الصدقَ والكذبَ المقدماتُ الممكِنةُ بأن تُوجَدَ على طبيعتها الإمكانيَّةِ. فأمَّا الضروريَّةُ

---

(١) في الأصل: «أن يكونا».

(٢) في الأصل: «إنها يقتسم».

(٣) في الأصل: «محبر».

فإنها تقتسم الصدقَ والكذبَ على أنها ضروريَّةٌ. وهذا كلام بيِّنٌ واضحٌ لمن ارْتَاضَ بالمنطق أَدْنَى رياضة. ومَنْ أحبَّ أن يَسْتَقْصِيَهُ فَلْيَعُدْ إليه في مواضعه يَجِدْه شافيًا.

(١٣٢)

مسألة

سُئِلَ بعضُ العلماءِ بالنَّحوِ واللُّغةِ فقيل له: أَيَسْتَمِرّ القياسُ في جميع ما يذهب إليه في الألفاظ؟ فقال: لا.

فقال السائل: فينكسر القياسُ في جميع ذلك؟ فقال: لا.

فقيل له: فما السَّبب؟ فقال: لا أدري، ولكنَّ القياسَ يُفْزَعُ إليه في موضع، ويُفْزَعُ منه في موضع.

وعرضت هذه المسألة على فيلسوف فأَفَاد جوابًا سيطلُعُ عليك مع إشكاله إن شاء الله.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

أَمَّا قياسُ النحويين فليس مبنيًّا على أوائلَ ضروريَّةٍ، فلذلك لا يَسْتَمِرّ، وإنَّما أجاب هذا الرجلُ العالمُ بالنحو عن القياس الذي يخصُّ صناعتَه، ولمْ يلزمْه إلَّا ذلك.

فأمَّا الفيلسوفُ فقياسَاتُه كلُّها مستمرةٌ لا ينكسر منها شيء، لا سيَّما ضربٌ من القياس وهو المسمَّى برهانًا. وقد تقدَّمَ -في المسألة المتقدِّمة- إنَّ النادرَ لا حكمَ له كلامٌ يصلح أنْ يُجاب به ها هنا، فَلْتَعُدْ إليه إنْ شاء الله[١].

---

(١) راجع صفحة ٢٩٣- ٢٩٥.

(١٣٣)

[١٣٩-ب] مسألة

سأل سائل: هل خلق الله -تعالى- العَالَمَ لِعِلَّةٍ أو لِغيرِ عِلَّة؟

فإنْ كانَ لعلَّة، فما هي؟

وإنْ كان لغير علَّة، فما الحجَّةُ؟

وهذه مسألة فيها شُعَبٌ كثيرةٌ، ولها أهْدابٌ طويلة، وليس الكلامُ فيها بالهيِّن السَّهلِ.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

ليس يجوز أنْ يُقال: إنَّ اللهَ خَلَقَ العالَمَ لِعِلَّة؛ لِمَا تقدَّم من قولنا إنَّ العلَّةَ سابقةٌ للمعلول بالطَّبع.

فإنْ كانت العلَّةُ أيضًا معلولةً، لزم أنْ تكونَ لها علَّةٌ تتقدَّمُها. وهذا مَارٌّ بغير نهاية، وما لا نهايةَ له لا يصحُّ وجودُه.

فإذَنْ لا بدَّ مِنْ أنْ يُقالَ أحدُ شيئين: إمَّا أنَّ العلَّةَ لا علَّةَ لها، وإمَّا أنَّ العالَمَ لا علَّةَ له غيرُ ذات الباري -تعالى ذكرُه-.

فإنْ قيل: إنَّ للعالَم علَّةً غيرَ ذات الباري -تعالى- فإنَّ تلك العلَّةَ لا علَّةَ لها. فيجب من ذلك أنْ تكونَ العلَّةُ أزليَّةً؛ لأنَّها واجبةُ الوجودِ. وإذا كانت كذلك، لزم فيها جميع ما سُلِّمَ في ذات الباري -تعالى- ولو كان كذلك لكان أوَّلًا لم يزل. وقد قلنا في الباري -تعالى- ذلك بالبراهين التي تأدَّتْ إلى القول به. وليس يجوز أنْ يكونَ شيئان لهما هذا الوصف، أعني أنَّ كلَّ واحد منهما أوّلٌ لم يزل، وذلك أنه لا بدَّ أن يتفقا في شيءٍ به صار كل واحد منهما أول، وأن يختلفا في شيء به صار

كل واحدٍ منهما غيرًا لصاحبه. وذلك الشيء الذي اشتركا فيه، والذي [١٤٠-أ] تباينا به لا بدَّ أنْ يكونَ مُقوِّمًا، أو مُقَسِّمًا، فيصيرُ لهما جنسٌ ونوعٌ؛ لأنَّ هذه حقيقةُ الجنس والنوعِ، فالجنسُ متقدِّم على النوع بالطبع، والنوعُ الذي يلزمه فصل مقوِّمٌ ليس بأوّل؛ لأَنَّه مركبٌ من ذات وفصلٍ مقوِّمٍ، والمركَّبُ متأخِّرٌ عن بسيطِهِ الذي تركَّب منه.

فهذه أحوالٌ يناقِضُ بعضُها بعضًا، ولا يصحُّ معها أنْ يُدَّعَى في شيئين أنَّ كلَّ واحدٍ منهما أوَّلٌ لم يَزَلْ.

وشرح هذا المعنى وإنْ طال، فهو عائد إلى هذا النَّبْذِ الذي يَكْتَفِي [به] ذو القَرِيحَةِ الجيِّدَةِ، والذَّكاءِ التَّامِّ.

(١٣٤)

مسألة

لِمَ يَضِيقُ الإنسانُ في الراحة إذا توالَتْ عيه، وفي النعمة إذا حالفته؟

وبهذا الضِّيقِ يخرج إلى المرَح والنَّزَوَان، وإلى البَطَرِ والطُّغْيان، وإلى التَّحكُّك بالشَّرِّ والتَّمَرُّسِ به حتى يقعَ في كلِّ مهوًى بعيد، وفي كل أمْرٍ شديد. ثم يعضّ على أنامله غَيْظًا على نفسه بسوء اختياره، وأسفًا على تركه محمودَ الرأي، ومُجَانَبَتِه نصيحةَ النَّاصِحين، مع ما يجدُ من الألم في صدره من شَمَاتَةِ الشَّامتين. فما السرُّ المُنَزي والمعنى المُوثِب؟ ولذلك قالت العرب في نوادر كلامها: نَزَتْ به البِطْنَةُ؛ أيْ أَطْغَاهُ الشَّبَعُ، وأبطرتْه الكِفايَةَ، وأتْرَفَتْهُ النِّعمةُ حتى بَطِر وأَشِرَ، واضطرب وانتشر. ومن أجل ذلك قال بعض السَّلَفِ الصالحِ: العافيةُ ملكٌ خفي لا يصبرُ عليها إلَّا وليٌّ مُلْهَمٌ، أو نبيٌّ مُرسَلٌ.

هذا، والناس مع اختلافهم يحبُّون العافية، ويميلون إلى الراحة، ويَعُوذُون من

الشَّرِّ، ومِمَّا يُورَثُ منه، ويُسْتَعْقَبُ عنه.

الجواب

[١٤٠-ب] قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

السَّببُ في ذلك أنَّ الراحةَ إنَّما تكونُ عَن تَعَب تَقَدمها لا محالة. وجميعُ اللَّذَّاتِ يظهر فيها أنَّها راحاتٌ من آلام. وإذا كانت الراحةُ إنما تكونُ عن تَعَب، فهي إنَّما تُسْتَلَذُّ وتُسْتَطَابُ ساعةً يتَخَلَّصُ من الشيءِ المتْعِبِ. فإذا اتَّصلت الراحةُ، وذهب أَلَمُ التَّعبِ لمْ تكن الراحةُ موجودةً؛ بل بَطَلَتْ وبَطل معناها. ومع بُطْلانِها بُطْلانُ اللَّذَّة. ومع بُطْلانِ اللَّذَّةِ غَلط الإنسان في الشوق إلى اللذة التي يجهل حقيقتها. أعني أنَّه يَشْتاق إلى معنى اللَّذَّةِ ويَجْهَلُ أنها راحةٌ من أَلَمِ. فصار الإنسانُ كأنه يشتاق إلى تعب ليستريحَ بعقَبِهِ.

وهذا المعنى إذا لاحَ للعالِم به وتَبَيَّنَه لم يَشْتَقْ إلى اللَّذَّةِ بَتَّةً، وصار قُصَارَاه إذا آلمه الجوع أَنْ يُداوِيَه بالدواءِ الذي يُسَمَّى الشّبَع لا أنه[١] يقصد اللَّذةَ نفسَها، بل يرى اللَّذة شيئًا تابعًا لغرضه لا[٢] أنها مقصودهُ الأول؛ ولذلك يَزْهَدُ العالِمُ في الأشياءِ البدنيّةِ، أعني الدُّنيويَّةَ،وهي ما يتَّصل بالحواسِّ وتُسمَّى لذيذة. فأمَّا الجاهل فلأنَّه يعترضُ له ما ذكرنا بالضّرورة صار يقع فيه دائمًا، فيحصُلُ في هُمومٍ وآلامٍ وأمراضٍ لا نهايةَ لها. وعاقبةُ جميعِ ذلك النَّدَمُ والأسفُ.

(١٣٥)

مسألة

لِمَ صار بعضُ الأشياء تمامُه أن يكونَ غضًّا طريًّا، ولا يُسْتَحْسَنُ ولا يُسْتَطَابُ إلَّا كذلك؟

---

(١) في الأصل: «إلا أنه».

(٢) في الأصل: «إلا».

وبعضُ الأشياء لا يُخْتَارُ ولا يُسْتَحْسَنُ إلَّا إذا كان عتيقًا قديمًا، قد مرَّ عليه الزمان؟

ولِمَ[1] لَمْ تكن الأشياء كلُّها على وجه واحدٍ عند الناس؟

وما السببُ في انقسامها على هذين الوجهين، ففيه سِرٌّ؟

[١٤١-أ] الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

لمَّا كانت كمالاتُ الأشياء مختلفةً، أعني أنَّ بعضَهَا تَمِمُّ صورتُه التي هي كمالُه في زمان قصير، وبعضَها تتمُّ صورتُه في زمان طويل، كان انتظار الإنسانِ لِلْكَمال منها، وتَفْضِيلُه[2] إياها بحسبِه.

ولمَّا كان الشيءُ يبتدئُ وينتهي إلى الكمال، ثم ينحطُّ حتى يتلاشى ويعود إلى ما مِنْه بدأ، كان أفضل أحواله وقت انتهائه إلى الكمال. فأمَّا حين صعوده إليه، أو انحطاطه عنه، فحالان ناقصان، وإن كانت الأولى أفضلَ من الثانية.

و[لما كانت] هذه القضيَّةُ مستمرَّةً فيما كان في عالَمِنا هذا، أعني عالَمَ الكون والفساد- وجب من ذلك أن تكونَ استطابةُ الناسِ، واستحسانُهم لصورة الكمال في واحدٍ واحدٍ من الأشياء المختلفة أيضًا مُخْتَلِفًا لأجل ما ذكرناه.

(١٣٦)

مسألة

لِمَ صار الإنسانُ إذا صام أو صلَّى زائدًا عن الفرض المشترك فيه حقَّرَ غيرَه، واشْتَطَّ عليه، وارتفع على مجلسه، وَوَجَدَ الْخُنْزُوَانَة[3] في نفسه، وطارتْ النُّعرةُ

(١) في الأصل: «ولو».

(٢) في الأصل: «وتفضيلهم».

(٣) في اللسان: «ويقال هو ذو خنزوانات، وفي رأسه خنزوانة: أي كبر».

في أنفه[1] حتى كأنه صاحبُ الوحي، أو الواثق بالمغفرة، والمنفردُ بالجنَّة. وهو مع ذلك يعلم أن العمل مُعَرَّض للآفات، وبها يحْبطُ [ثواب] صاحبه؛ ولهذا قال الله -تعالى-: ﴿ وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُواْ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَـٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا ﴾ [الفرقان: ٢٣].

ولِمَا يَعْرِضُ له من هذا العارضِ علّةٌ ستنكشِفُ في جواب المسألة؟

وكان بعضُ أصحابِنَا يضحك [١٤١-ب] بنادِرَةٍ في هذا الفصلِ قال:

أسلم يهوديٌّ غداةَ يوم فما أمْسَى حتى ضرَبَ مؤَذِّنًا، وشتم آخرَ، وغَضِب على آخرَ. فقيل له: ما هذا أيها الرجل؟

فقال: نحن معاشرَ القرَّاء فينا حِدَّةٌ!

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

كلُّ من استَشْعَرَ في نفسه فضيلة، وكانَ هناك نقصانٌ من وجْهٍ آخرَ، وخَشِيَ أنْ تَنْكَتِمَ تلك الفضيلةُ، أو لا يعرفَها غيرُهُ منه، عَرَضَ له عارض الكِبْرِ؛ لأنَّ معنى الكِبْرِ هو هذا؛ أي أن صاحبَه يلتمسُ من غيره أن يُذْعِنَ له بتلك الفضيلة، ويعرفها له. فإذا لم يعرفْها تحرَّك ضروبَ الحركةِ المضطربة[2]؛ ولهذا صدق القائل: ما تكبَّرَ أحدٌ إلَّا عن ذِلَّةٍ يجدُها في نفسِه[3].

وإنما السلامةُ من هذا العارضِ هو أن يلتَمِسَ الإنسانُ الفضيلةَ لنفسِه، لا لشيء

(١) في اللسان: «قال الجوهري: النعرة: مثال الهمزة. ذباب ضخم أزرق العين أخضر له إبرة في طرف ذنبه يلسع بها ذوات الحافر خاصة، وربما دخل في أنف الحمار فيركب رأسه ولا يرده شيء، تقول منه: نعر الحمار بالكسر... ثم استعير للنخوة والأنفة والكبر. وفي حديث عمر: لا أقلع عنه حتى أنزع النعرة التي في أنفه، أي حتى أزيل نخوته وأخرج جهله من رأسه».

(٢) في العقد الفريد ٢/ ٣٥٢: «ذكر الحسن المتكبرين فقال: يلقى أحدهم ينص رقبته نصًّا، ينفض مذرويه، ويضرب أصدريه، يملخ في الباطل ملخًا، يقول: هأنذا فاعرفوني...».

(٣) في غرر الخصائص ص ٤١: «وقال عمر: ما وجد أحد في نفسه كِبْرًا إلَّا لمهانة يجدها في نفسه».

آخر أكثرَ من أن يصيرَ هو بنفسه فاضلًا، لأنْ يُعْرَفَ ذلك منه، أو يُكرَمَ لأجله. فإنْ اتَّفَقَ له أن يُعْرَفَ فشيءٌ موضوعٌ في موضعه، وإنْ لم يُعْرَف له ذلك، لم يلتمِسْهُ من غيره، ولم يكترث لجهل غيره به. فقد عَلِمنا أنَّ التماسَ الكرامة ومحبتها رذيلة.

ولأجل محبةِ الكرامةِ تعرَّض قوم للمتالفِ، وعرض لقومٍ الصَّلَفُ، ولآخرين الهرَبُ من الناس، إلى غير ذلك من المكاره.

والذي يجب على العاقل هو أن يلتمسَ الفضائلَ في نفسه ليصيرَ بها على هيئة كريمةٍ ممدوحةٍ في ذاته، أُكْرِمَ أم لم يُكْرَمْ، وعُرِفَ ذلك له أم لم يُعْرَف. ويجعل مثالَه في ذلك الصِّحَّة؛ فإنَّ الصحَّةَ تُطْلَبُ[1] لذاتها، ويَحْرِصُ المرء عليها ليصير صحيحًا [١٤٢-أ] حَسْبُ، لا ليُعْتَقَدَ فيه ذلك، ولا لِيُكْرَمَ عليها.

وكذلك إذا جُعِلَتْ له صِحَّةُ النَّفْس بحصول الفضائلِ لا ينبغي أن يَطْلُبَ من الناس أن يكرموه لها، ولا أنْ يعتقدوا فيه ذلك. ومتى خالف هذه الوصيةَ وقع في ضروب من الجهالات التي أحدها الكِبْرُ، والحالة التي وصفت.

(١٣٧)

مسألة

حَكى بعض أصحابنا أن الرَّشيد قال لإسحاقَ الموصلي[2]: كيف حالُكَ مع الفضل بن يحيى[3]، وجعفرِ بن يحيى[4]؟

فقال: يا أمير المؤمنين، أمَّا جعفرٌ فإني لا أصل إليه إلَّا على عسر، فإذا وصلت إليه قبلت يده، فلا يلتفت إليَّ بطرف، ولا ينعم لي بحرف. ثم أصير إلى منزلي فأجد صِلَتَه

---

(١) في الأصل: «لا تطلب».

(٢) راجع ترجمة إسحاق (١٥٠- ٢٣٥) في وفيات الأعيان ١/ ١٨٢- ١٨٤.

(٣) قتله الرشيد في سنة ١٨٧، راجع ترجمته في وفيات الأعيان ١/ ٢٩٢- ٣٠٥.

(٤) تُوفي في سجن الرشيد سنة ١٩٣، وترجمته في وفيات الأعيان ٣/ ١٩٧- ٢٠٥.

وبرَّهُ وهداياهُ، وتحفه قد سبقتني، فأبقى حيرانَ من شأنه. وأمَّا الفضلُ فإني ما أغْشَى بابَه إلَّا ويَتَلَقَّاني، ويَهشُّ لِي، ويخُصُّنِي، ويسألُنِي عن دقيق أمري وجَلِيلِه، ويصحبني من بِشْرِه، وطلاقة وجهِهِ وتهلُّلِه، ورقّة نَغَمته، ما يغمرُني ويُعْجِزُني عن الشُّكْر، وأبقى خجِلًا في أمره، وليس غير ذلك.

فقال الرشيد عند هذا الحديث: يا أبا إسحاق فأَيُّهما عندك آثر؟ وفِعْلُ[١] أيهما من نفسك أوقع؟ فقال: فِعل الفضل.

هذا آخر الحكاية. وموضع المسألة منها:

ما السَّبب في تشريف إسحاق فعلَ الفضل دون فعلِ جعفر[٢]؟ والفضلُ مبذولُه عَرَضٌ لا بقاء له، ولا منفعةَ به. ومبذولُ جعفر جوهر له بقاء، والحاجةُ إليه ماسَّةٌ، والرَّغَبَات به مَنوطةٌ، والآمال إليه مصروفة. الدليل على ذلك أنك لا تجد طالبًا في الدنيا لِبِشْرِ رجلٍ، ولا ضاربًا [١٤٢-ب] في الأرض لبشَاشة إنسان. وأنت ترى البرّ والبحرَ مُتْرَعَيْنِ بمنتَجِعِي المال، وأبناء السؤال، وخدم الآمال عند الرجال.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

أمَّا الحكاية فأظنها مقلوبة. وذلك أن الموصوفَ بالكِبْرِ هو الفضلُ[٣]، وهو

(١) في الأصل: «في فعل».

(٢) قال إبراهيم الموصلي: «أما الفضل فيرضيك بفعله وأمَّا جعفر فيرضيك بقوله». راجع الوزراء والكتاب ص ١٩٨.

(٣) قال الجهشياري في الوزراء والكتاب ص١٩٧: «وكان الفضل شديد الكِبْر، فعوتب على ذلك؛ فقال: هيهات! هذا شيء حملت عليه نفسي لما رأيته من عمارة بن حمزة، فتشبهت به فصار خلقًا لا تتهيأ لي مفارقته. قال الواقدي: دخل الفضل بن يحيى على أبيه يتبختر في مشيته وأنا عنده، فكره ذلك منه، فقال لي يحيى: أتدري ما بقي الحكم في طرسه؟ فقلت: لا، قال: بقي الحكيم في طرسه أن البخل والجهل مع التواضع أزين بالرجل من الكِبْر مع السخاء، فيا لها حسنة غطت على عيبين عظيمين! ويا لها سيئة غطت على حسنتين كبيرتين! ثم أومأ إليه بالجلوس».

صاحبُ الشرفِ في العطاء، وأمَّا جعفر فهو الموصوف بالطلاقة والبِشْرِ[1]. إلَّا أنَّ المتَّفَقَ عليه أن إسحاق فضَّلَ صاحب الطلاقة، وإن كان في الأكثرِ خاليًا من برِّه على صاحب البِرّ والعطاء الجزيل؛ لمَّا قرَنَه بالكِبْرِ والتِّيهِ.

والناس على تَفاوُت عظيم في الموضع الذي سألتَ عنه، وتَعَجَّبْتَ منه؛ وذلك أن منهم المحبّ لِلثَّرْوَةِ واليَسَار، ومنهم المحبّ للكرامة والجاه.

فأمَّا مُحبُّ الثروة، فقد يحبُّ الجاهَ والكرامةَ ولكن لِيَكْتَسِبَ بهما مالًا.

وأمَّا مُحبُّ الجاهِ والكرامة، فقد يحب المالَ والثَّرْوَة، ولكن ليكتسب جاهًا، وينال كرامة.

وكلُّ طائفة من هاتين الطائفتين تزعمُ أنها هي الكيِّسة، وأن صاحبتها هي الغافلةُ البَلْهاء[2].

والصَّحيحُ من ذلك أنَّ كلَّ واحدٍ منهما ينازع إلى أمر طبيعيّ، وإنْ[3] كان قَدْ مَالَ السَّرَفُ بهما جميعًا إلى الإفراط؛ وذاك أنَّ المالَ ينبغي أنْ يُعْتَدَلَ في طلبه، ويُكْتَسَبَ مِنْ وجهه، ثم يُنْفَقَ في موضعه. فمتى قَصَّرَ في أحد هذه الوجوه صار شرِها، وأُورِثَ ذِلَّة، وكَسبَ بُخْلًا وإثْمًا.

وأمَّا الكرامة، فينبغي أنْ تكونَ في الإنسان فضيلةً يَسْتَحِقُّ بها أنْ يُكْرَمَ، لا أنْ تُطْلَبَ الكرامةُ بالعَسْفِ، أو بالكِبْر الذي ذَمَمْناه فيما تقدم من المسائل آنفًا.

فإذا كان الأمرُ على ما ذكرناه، وكانت الكرامةُ [١٤٣-أ] تابعةً للفضيلة، فالكرامة أشرفُ من المال تَتْبَعُه اللَّذَّةُ.

---

(١) في وفيات الأعيان ١/ ٢٩٢: «وكان سمح الأخلاق طلق الوجه، ظاهر البِشْر، وأمَّا جوده وسخاؤه وبذله وعطاؤه فكان أشهر من أن يذكر».

(٢) في الأصل: «يزعم أنه هو الكيس وأن صاحبه هو الغافل الأبله».

(٣) في الأصل: «فإن».

وبالجملة فإنَّ المالَ ليس بمطلوب لذاته، بل هو آلةٌ يُوصَلُ به إلى المآرب والأَشْجَانِ[١] الكثيرةِ. وإنما يُحَبُّ لأنه بإزاء جميع المطلوباتِ، أي به يتوصَّلُ إلى المحبوبات، فأمَّا في نفسِهِ فهو حجرٌ لا فرق بينه وبين غيره إذا نُزِعَتْ عنه هذه الخصلةُ الواحدة.

فأمَّا الكرامةُ فقد تُطْلَبُ لذاتها إذا كان الطالبُ لها من جهة الاستحقاقِ بالفضيلةِ، وذلك لِمَا تحصل عليه النَّفْس من الالتذاذ الرّوحانيّ، والسُّرورِ النفسانيّ. وإنْ كانت من جهة النَّفْس الغضبيَّةِ فإن هذه النفسَ، وإنْ كانت دون الناطقةِ، فإنَّها فوقَ النفسِ البهيميَّةِ التي تَلْتَذُّ اللَّذَّات البدنيَّة التي تشارِك فيها النباتَ والخسيسَ من الحيوانات.

* * *

فأمَّا قولك: إنك تجد محبِّي المال أكثر من محبي الكرامة، فكذا يجب أنْ يكونَ؛ لأنَّ أكثر الناس هم الذين يُشْبِهُونَ البهائمَ، وإنَّما[٢] يَتَمَيَّزُ القليلُ منهم بالفضائل. فكما أنَّ المتميزين بفضائلِ النفسِ النَّاطقةِ من القليل، فكذلك المتميزون بفضائل النَّفْس الغضبيَّةِ أقلُّ من الجمهور.

(١٣٨)

مسألة

ما بال خاصَّة الملِكِ، والدَّانِينَ منه، والمُقَرَّبِينَ إليه، لا يجري من ذكْرِ[٣] الملكِ على أَلْسِنَتِهم مثل ما يجري على ألسنة الأباعِدِ منه مثل البَوّابِين، والشَّاكِرِيَّةِ[٤]، والسَّاسَةِ؛ فإنك تجدُ هؤلاء على غاية التَّشَيُّع بذكْرِه، ونهايةِ الدّعوى في الإشارة إليه، والتَّكَذُّبِ عليه.

(١) في اللسان: «الشجن: هوى النفس، والشجن: الحاجة أينما كانت، والجمع أشجان».

(٢) في الأصل: «فإنما».

(٣) في الأصل: «من ذلك».

(٤) الشاكرية: الجند.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

[١٤٣-ب] لسببين: أحدُهما أنَّ الأقربين إلى الملوك هم المؤدَّبون المسْتَصْلَحُون لخدمتهم. وفي جملة الآداب التي أُخِذُوا بها تَرْكُ ذِكْرِ الملك؛ فإنَّ في ذكْرِهم إيَّاه ابْتِذَالًا له وانتهاكًا لهيبته، وهَتْكًا لحُرْمته. فأمَّا أولئك الطبقةُ فلسُوء آدابهم لا يميِّزون، ولا يأْبَهُون لما ذكرْتَه، فهم يَجْرُون على طباع العامَّةِ اللائقةِ بهم في الافْتِخَار بما لا أصْلَ له، وادِّعاءِ ما لا حقيقةَ له، ولظنِّهم أنَّهم ينالون بذلك كرامةً ومَحَلًّا عند أمثالهم.

وأمَّا السَّببُ الآخرُ، فخوفُ حاشيةِ الملك من عقوبته؛ فإنَّ الملِكَ يُعاقِبُ على هذا الذَّنْبِ، ويراه سياسةً له؛ لئلَّا يَتعَدَّى ذَاكِرُوهُ إلى إفْشَاءِ سِرٍّ، وإخراج حديثٍ لا ينبغي إخْرَاجُه.

(١٣٩)

مسألة

ما الشُّبْهةُ التي عرضت لابن سالم البصري فيما تَفَرَّدَ به من مقالته حين زعم أنَّ الله -تعالى- لم يَزَلْ ناظرًا إلى الدنيا، رَائِيًا لها، مُدْرِكًا لها وهي معْدومة. فإنَّ شَغَبُه وشَغَبِ ناصريه وأصحابه قد كَثُرَ بين العلماء.

فما وجْهُ باطِلِه إنْ كان قد أُبْطِل؟

وما وجه الحقِّ فيه إنْ كان قد حُقِّق؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

أما شُبْهَةُ صاحبِ هذه المقالةِ فمركَّبَةٌ؛ وذلك أنه لَحَظَ إدْرَاكَ الحيِّ منَّا فوجدَه

بنوعين: أحدُهما عقليّ، والآخر حِسِّيّ. والحسيُّ منه وهْمِيّ ومنه بَصرِيّ.

فأمَّا الحسِّيُّ البَصَرِيُّ فإنَّما يُدْرِكُ المبْصَرَ بآلةٍ ذاتِ طبقات ورطُوباتٍ وقَصَبَةٍ مجوَّفةٍ ذاتيَّةٍ من بطْن الدِّماغ، ويَحْتَاجُ إلى جِرْم مُسْتَشِفٍّ يكونُ بينه وبين المبْصَر[1]، [١٤٤-أ] وإلى ضوء معتدلٍ، ومسافةٍ معتدلةٍ، وألَّا يكونَ بينهما حاجزٌ ولا مانعٌ.

وأمَّا الوهمُ فقد ذكرنا من أمره أنه يَتْبَعُ الحسَّ، فلا يجوز أن يُتَوهَّمَ ما لا يُدْرَكُ، أو يُدْرَكُ له نظير.

وأمَّا الإدراكُ العقلي فليس يَحتاجُ إلى شيء من الحواسِّ، بل لِلْعَقلِ نفسِهِ قوةٌ ذاتيَّةٌ بها يُدْرِكُ الأشياءَ المعقولة.

والكلامُ على هذا الإدراكِ أَلْطَفُ وأغْمضُ من الكلام في الإدراك الحسيِّ.

ولمَّا اختلطتْ على صاحب المسألةِ هذه الإدراكاتُ، وعَلِمَ أنَّ الباري -جلَّتْ عظمتُه- عالِمٌ بالأمور الكائنةِ سَمَّى هذا العِلْم إدْراكًا، وظَنَّهُ من جنس إدْراكِنا وعلومِنَا الوَهْميَّةِ، فتركَّبَتْ الشُّبْهَةُ له من الظُّنونِ الكاذبةِ.

وتحقيقُ هذه الإدراكاتِ وتمييزُها حتى يُعْلَمَ ما يَخْتَصُّ به الحيُّ منَّا ذو العقلِ والحسِّ، وكيف تكونُ إدراكاتُه للأمور الموجودةِ، وتنزيهُ الباري -جلَّ اسمُه- عن جميعِها إذْ كانت هذه كلُّها منَّا انفعالاتٍ، أعني العلومَ والمعارفَ كلَّها، وأنَّه لا يجوزُ أنْ نعلمَ شيئًا محسوسًا ولا معقولًا بغير انفعال، وأنَّ اللهَ -تقدَّسَ وتعالى ذِكْرُه- ليس بمنفعلٍ، وإنما يَعْلَمُ الأشياءَ بنوعٍ أعْلى وأرفع مما نعلَمُه، أمْرٌ صعبٌ يُحْتَاجُ فيه إلى تَقْدِمَةِ علومٍ كثيرة.

وفيما ذكرناه كفايةٌ في إيضاح وجهِ شبْهةٍ لهذا الرجلِ فيما ذهب إليه.

---

(١) في الأصل: «البصر».

(١٤٠)

مسألة

حَدِّثْني عن وَلُوعِ الشاعر بالطَّيْفِ، وتَشْبِيبِه به، واسْتِهْتَارِه بذِكْرِه[١].

وهكذا تجدُ أصنافَ الناس. وهذا معروف عند من عبثتْ به الصَّبابةُ، ولحِقَتْه الرِّقَّةُ، وأَلِفَتْ عينُه حِلْيَةَ[٢] شخص ومحاسِنَه، وعَلِقَ فؤادُه هَوَاهُ وحُبَّه.

[١٤٤-ب] الجواب

قال أبو علي مسكويه - رحمه الله:

الطيف هو اسم لصورة المحبوبِ إذا حصَّلَتْه النَّفْس في قوّتها المتخيِّلة حتى تكونَ تلك الصُّورةُ نُصْبَ عينه، وتجاهَ وهْمِه كلَّما خلا بنفسه. وهذه حال تلحقُ كلّ مَنْ لَهِجَ بشيء؛ فإنَّ صورتَه تَرْتَسِمُ في قوّتِه هذه التي تسمَّى المتخيِّلة، وتكونُ ببطن الدماغ المقدّم. فإذا تكرَّرَتْ هذه الصورةُ على المحبوب على هذه القوّةِ انتقشت فيها ولزمتها. فإذا نام الإنسانُ أو استيقظ لم تَخْلُ من قيامِ تلك الصورةِ فيها، ويجدُ المشتاق في النوم خاصّة إِنْسَانَهُ؛ لأنَّ النوم يتَخَيَّلُ فيه أشياءَ مما في نفسه، فربما رأى في النوم أنه قد وَصَل إليه الوُصولَ الذي يهواه؛ فيكونُ من ذلك الاحتلامُ، واستفراغُ المادَّةِ التي تُحركه إلى الشّوق والاجتماعِ مع المحبوب، فيزولُ عنه أكثرُ ذلك العارضِ، ويصيرُ سببًا لبُرءٍ تامٍّ فيما بعد.

(١٤١)

مسألة

ما السبب في ترفُّع الإنسان عن التَّنْبيه على نفسه بِنَشْرِ فَضْلِه، وعَرْضِ حالِه وإثباتِ

(١) في اللسان: «يقال: استهتر بأمر كذا أو كذا، أي أولع به، لا يتحدث بغيره ولا يفعل غيره».

(٢) في الأصل: «المختلة». وفي اللسان: «والحلية: الخلقة، والحلية: الصفة والصبورة».

اسمه، وإشاعةِ نَعْته؟ وليس بعد هذا إلَّا إثباتُ الخُمولِ. والخُمولُ عدمٌ مَا، وهو إلى النَّقْصِ ما هو؛ لأنَّ الخاملَ مجهولٌ، والمجهولُ نقيض المعدومِ. ولا تَبَارِيَ في المعدوم، ولا تَمارِيَ في الموجود.

وكانَ منشأُ هذه المسألةِ عن حال هذا وصفُها:

عَرَضَ بعض مشايخنا كتابًا له صَنَّفَهُ علينا، فلمْ نَجِدْه ذكَرَ على ظهره: تأليف فلان، ولا تصنيفَه، ولا ذَكَرَ اسمَه من وجْهِ المِلْك. فقلْنا له: ما هذا الرأي؟ فقال: هو [١٤٥-أ] شيءٌ يعجبني لِسِرٍّ فيه. ثم أخرج لنا كُتُبًا قد كتبها في الحداثة فيها اسمُه، وقال: هذا أثر أيام النَّقْصِ.

الجواب

قال أبو علي مسكيه -رحمه الله:

إنَّ الفضلَ يُنَبِّهُ على نفسه، وليست به حاجةٌ إلى تنبيه الإنسانِ عليه من نَفْسِه. وذاك أنَّ الفضائلَ التي هي بالحقيقةِ فضائلُ تُشْرِقُ إشْراقَ الشمسِ، ولا سبيلَ إلى إخفائها لَوْ رَامَ صاحبُها ذلك. وأمَّا الشيءُ الذي يُظَنُّ أنه فضيلةٌ وليس كذلك، فهو الذي يَخْفَى.

فإذا تعاطى الإنسانُ مَدْحَ نَفْسِه، وإظهارَ فضيلتِه بالدَّعْوى، تَصَفَّحَتْ العقولُ دعواه فبَانَ عَوَارُه، وظهر الموضع الذي يَغْلَطُ فيه من نفسه. فإن اتَّفَق أن يكونَ صادقًا، وكانت فيه تلك الفضيلةُ، فإنَّما يَدُلُّ بتَكَلُّفِ إظهارها على أنه غيرُ واثقٍ بآراء الناس وتَصَفُّحِهم، أو هو واثقٌ ولكنّه يَتَبَجَّحُ عليهم ويفخرُ. والناس لا يَرْضَوْنَ شيئًا من هذه الأخلاقِ لدناءتها.

فأمَّا الإنسانُ الكبيرُ الهِمَّةِ، فإنه يَسْتَقِلُّ لنفسه ما يكونُ فيه من الفضائل؛ لِسُمُوِّه إلى ما هو أكثرُ منه، ولأنَّ المرتبةَ التي تحصلُ للإنسان من الفضل وإنْ كانت عاليةً، فهي نَزْرٌ يسيرٌ بالإضافة إلى ما هو أكثرُ منه. وهو مُتَعَرِّضٌ لطباع الإنسان مبذولٌ له،

وإنَّما يمنعُه العجزُ المُوَكَّلُ بطبيعة البَشَرِ عن اسْتِيعَابِه، وبُلُوغِ أقصاه، أو يَشْغَلُه عنه[1] بنقائصَ تعوقُه عن التماس الغايةِ القُصْوى من الفضائل البشريَّة.

(١٤٢)

مسألة

سأل سائل عن النَّظْم والنَّثْر، وعن مرْتبة كلِّ واحدٍ منهما، ومزيَّةِ أحدِهما، ونسبةِ هذا إلى هذا، وعن طبقات الناس فيهما؛ فقد قَدَّم [١٤٥-ب] الأكثرون النَّظْمَ على النَّثْر، ولم يَحْتَجُّوا فيه بظاهر القولِ، وأفادوا مع ذلك به، وجانبوا خفيَّاتِ الحقيقةِ فيه، وقدَّم الأقَلُّونَ النثرَ، وحاولوا الحِجَاجَ فيه[2].

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّ النَّظمَ والنثرَ نوعان قسيمان تحت الكلام، والكلامُ جنسٌ لهما. وإنَّما تصحُّ القِسْمَةُ هكذا: الكلامُ ينقسم إلى المنظوم وغيرِ المنظوم. وغيرُ المنظوم ينقسم إلى المسجوع وغيرِ المسجوعِ. ولا يزالُ ينقسمُ كذلك حتى ينتهيَ إلى آخِرِ أنواعِه. ومثالُ ذلك مِمَّا جرت به عادتُك أنْ تقولَ: الكلام بما هو جنسٌ يجري مَجْرَى قولك الحيّ. فَكَما أنَّ الحيَّ ينقسِمُ إلى الناطق وغيرِ الناطق، ثم إنَّ غيرَ الناطقِ ينقسم إلى الطائر وغيرِ الطائر. ولا تزال تَقْسِمُهُ حتى تنتهيَ إلى آخِرِ أنواعِه. ولمَّا كان الناطقُ والطائرُ يشتركان في الحيِّ الذي هو جنسٌ لهما، ثم ينفصلُ الناطق عن الطائر بفضل النطقِ،

(١) في الأصل: «عن».

(٢) ذكر أبو حيان في كتاب الإمتاع أن الوزير قال له في الليلة الخامسة والعشرين: «أحب أن أسمع كلامًا في مراتب النظم والنثر وإلى أي حد ينتهيان، وعلى أي شكل يتفقان، وأيهما أجمع للفائدة، وأرجع للعائدة، وأدخل في الصناعة، وأولى بالبراعة»، فأجابه بما وعاه عن أرباب هذا الشأن، والقيمين بهذا الفن، راجع الإمتاع ٢/ ١٣٠- ١٤٧، وروي في «المقابسات مقابسة عن أبي سليمان في النثر والنظم وأيهما أشد أثرًا في النفس»، راجع ص ٢٤٥- ٢٤٦.

فكذلك النظمُ والنثرُ يَشْتَرِكان في الكلام الذي هو جنسٌ لهما، ثم ينفصلُ النظمُ عن النثر بفضلِ الوزنِ الذي به صار المنظومُ منظومًا.

ولمَّا كان الوزنُ حليةً زائدةً، وصورةً فاضلةً على النثر، صار الشعرُ أفضلَ من النثر من جهة الوزن.

فإنْ اعتبرتَ المعانيَ كانت المعاني مشتركةً بين النظم والنثر. وليس من هذه الجهة تَمَيُّزُ أحدِهما من الآخَرِ؛ بل يكونُ كلُّ واحدٍ منهما صدْقًا مرَّةً، وكَذِبًا مرَّةً، وصحيحًا مَرَّةً، وسقيمًا أخرى.

ومثال النظم من الكلام مثالُ اللَّحْنِ من النظم، فكما أنَّ اللَّحنَ يكتسي منه النظم[1] صورةً زائدةً على ما كان له، كذلك صِفَةُ [١٤٦-أ] النظم الذي يكتسي منه الكلامُ صورةً زائدةً على ما كان له. وقد أَفْصَحَ أبو تَمَّامٍ عن هذا حين قال:

هي جــوهــر نثرٌ فإنْ أَلَّفْتَــه بالنَّظْمِ صــار قلائدًا وعُقُــودا[2]

(١٤٣)

مسألة

لِمَ صار الحظْرُ يثقلُ على الإنسان؟

وكذا الأمْرُ إذا وَرَدَ أَحَدَ بالمِخْنَق، وسدَّ الكَظَم[3]. وقد علمتَ أنَّ نظامَ العالَم يقتضي الأمرَ والنَّهْيَ، ولا يَتِمَّانِ إلَّا بآمرٍ وناهٍ، ومأمورٍ ومنْهيٍّ. وهذه أركانٌ ودعائمُ. ولكن ها هنا مَكْتُومَةٌ بالإشْرَافِ عليها يَكْمُلُ الإنسانُ فَيَعْرِفُ المُلْتَبِسَ من المُتَخَلِّصِ.

(١) في الأصل: «منه المنطق النظم».

(٢) في الأصل: «هو» راجع ديوانه ص ٤٦، وزهر الآداب ١/ ٥٩، وأخبار أبي تمام ص ١٠٨.

(٣) في اللسان: «يقال: أخذت بكظمه: أي بمخرج نفسه، والجمع كظام، وفي الحديث: لعل الله يصلح أمر هذه الأمة، ولا يأخذ بأكظامها، جمع كظم بالتحريك وهو مخرج النَّفْس من الحلق».

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّ الأمرَ الذي أومأْتَ إليه والحظْرَ إنما يقعان في جنس الشَّهواتِ التي تَجْمَحُ بالإنسان إلى القبائح، وبلزوم الأعمالِ التي فيها مشقّة وتؤدِّي إلى المصالح.

ولمَّا كان الإنسانُ ميلُهُ بالطبع إلى تَعَجُّل الشهوات غيرَ ناظرٍ في أَعْقَابِ يومه، وإلى الهُوَيْنَى والرَّاحةِ في عاجل اليومِ دونَ ما يُكْسِبُ الراحةَ طُولَ الدَّهر، ثَقُل عليه حَظْرُ شهواتِه، والأمرُ الذي يَرِدُ عليه بالأعمال التي فيها مشقة.

وهذه حال لازمةٌ للإنسان منذُ الطُّفُولةِ؛ فإنَّ أثْقَلَ الأشياءِ عليه مَنْعُ والِدَيْه مَأْرَبَه، وأخْذُهُما إيَّاه بكُلَفِ الأعمال النَّافعةِ، ثم إذا كَمُلَ صارَ أثقلُ الناس عليه طبيبَه ومعالجَه، ونَصيحَه في المشورة، وسلطانَه الذي يأخذه بمنافعِه ومصالحِه.

وهذه حالُ الناس المنْقَادين لشَهَواتهم، المتَّبِعين لأهوائهم.

وقد يقع فيهم الجيِّدُ الطَّبعِ، الصحيحُ الرّويَّةِ، القويّ العزيمةِ فلا يأتي من الأمور إلَّا أجملَها، قَامِعًا لِهَوَاه، مُتَحمِّلًا ثقلَ مؤونةِ ذلك؛ لما ينتظره من حسْن العاقبةِ وإحْمَادِها. [١٤٦-ب].

ومثل هذا قليل، بل أقلُّ من القليل، وليس إلى أمثاله يوجَّه الخطابُ بالأمر والنهي، ولا إيَّاه خُوِّف بالوعْد والوعيد، وأُنْذِر العذابَ الأليمَ.

(١٤٤)

مسألة

ما السبب في أن[١] الخطيب على المنبر، وبين السّماطين وفي يوم المحفل-

(١) في الأصل: «ما سبب الخطيب».

يَعْتَريه من الحَصَر والتَّتَعْتُع والخجلِ في شيء قد حَفِظَهُ وأَتْقَنَه، ووَثِقَ بحسْنِه ونَقَائِه؟

أَتُرَاه ما الذي يَسْتَشْعِر حتى يَضِلَّ ذهنُه، ويَعْصِيَه لِسَانُه، ويتحيَّرَ بالُه، ويُمْلكَ عليه أمرُه.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّ انصرافَ النفسِ بالفِكْر إلى جهة من الجهات يَعُوقهُ عن التصرُّف في غيرها من الجهات، ولذلك لا يقدِرُ أحد أنْ يجمعَ بين الفكر في مسألة هندسيَّةٍ وأخرى نحويَّةٍ أو شِعْرِيَّة، بل لا يتمكَّنُ أحد من تدبير أمرٍ دُنيويٍّ وآخرَ أُخْرَوِيٍّ في حال واحدة. ومَنْ تعاطَى ذلك، فإنما يقطعُ لكل واحد جزءًا من الزمان وإنْ قلَّ. فأمَّا أنْ يكونَ زمانُ هذا[1] هو بعينه زمانُ هذا فلا.

وإنما عرض لنا هذا -معاشِرَ الناس- لأجل الْتِباسِنا بالهَيُولى، واستعمالِ النفسِ للمادَّةِ والآلةِ. والأمر في ذلك واضحٌ بيِّنٌ مُشَاهَدٌ بالضَّرورة.

ولمَّا كان الفكرُ يومَ الحَفْلِ مُنْصَرِفًا إلى ما ينصرِف إليه الناس من عيْب إنْ وَجدوا، وتقصيرٍ إنْ حفِظُوا، اشْتَغَلَ الإنسانُ بتخوُّفِ هذه الحالِ، وأَخَذَ الحَذَرَ منها، فكان هذا عائقًا عن الأفعال التي تخصّ هذا المكان.

وهذا الاضطرابُ من النَّفْس هو الذي يجعل الآلات مضطربةً حتى تحدثَ فيها حركاتٌ مختلفةٌ على غير نظام، أعني التَّتَعْتُعَ وما أَشْبَهَه، وذلك أَنَّ مُسْتَعْمِلَ الآلةِ إذا اضطرب تَبِعَهُ اضطرابُ آلَتِه لا محالة.

(١) في الأصل: «هذا الزمان».

(١٤٥)

[١٤٧-أ] مسألة

وما السبب في خجل الناظر إليه[١]، وحياءِ الواقفِ عليه، خاصة إذا[٢] كان منه بسبب، وضَمَّهُمَا نَسب، ورَجَعا إلى حالٍ جَامِعَة، ومذْهبٍ مُشْتَرَك. وما الفاصلُ[٣] من المنظور إليه إلى الناظر؟ وما الواصلُ[٤] من المتكلِّم إلى السامع حتى يُغْضِيَ طرْفَه حِيَالَهُ، ويَسُدَّ أذُنَه. هذا شيء قد شاهدتُه؛ بل قد دُفِعْتُ إليه. وإنَّما الْتأَمَتْ المسألةُ بالحادثة؛ لأنَّ التَّعجبَ تمكَّنَ، والاسْتِطْرَافَ ثَبَت إلى أَنْ وُقِفَ على السَّبَبِ الجَالِبِ، والأمرِ الغالبِ. وعند ظهور العلَّة يَثْبُتُ الحكْمُ، وبانكشاف الغِطَاءِ ينقطع وَلُوعُ المُسْتَكْشِف.

فَسُبْحَانَ من له هذه اللطائفُ المَطْوِيَّةُ وهذه الخبِيئاتُ المَلْوِيَّةُ عن العقول الزَّكيَّةِ، والأذهانِ الذَّكيَّةِ.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

ينبغي أنْ نُعِيدَ ذكْرَ السَّبَبِ في الحياء والخجلِ ذِكْرًا مُجْمَلًا فنقول:

إنَّ الحياءَ هو انحصارُ يلْحَقُ الناسَ خوفًا من قبيح. فإذا كان هذا هو الحياءُ، فإنَّ الإنسانَ إذا كان[٥] بسببٍ من المتكلِّم لَحِقَ نفسَه من العارض قريبٌ ممَّا يلحق المتكلِّمَ؛ لأنَّه يَخْشَى من وقوع أمرٍ قبيحٍ منه، أو كلامٍ يُعاب عليه مِثْلَ ما يخشاه المتكلِّم.

(١) أي إلى الخطيب الذي سبق ذكره في المسألة السابقة.

(٢) في الأصل: «وقلت إذا» وهي زيادة لا معنى لها.

(٣) في الأصل: «وما الفاضل».

(٤) في الأصل: «وما الوصل».

(٥) في الأصل: «وإن النَّفْس إذا كانت».

وقد كُنَّا أَوْمَأْنا فيما سبق [إلى] أنَّ النَّفسَ واحدةٌ وإنما تتكثَّرُ بالموادِّ. ولولا ذلك لَمَا كانَ لأحد سبيلٌ إلى أنْ يَنْقُلَ ما في نفسه إلى نفس غيرِه بالإفْهام وفيما مَرَّ من ذلك فيما مضى كِفايةٌ؛ لأنَّ ما يُحْتَاجُ إليه ها هنا هو أنْ يظهرَ أنَّ القبيحِ الذي يَخْتَصُّ بزيد يَعُمُّ عمْرًا أيضًا من جهة، وإنْ كان عمرٌو غريبًا من زيد، فكيف إذا ضمَّه وإيَّاه سَبَبٌ أو نَسَبٌ.

وليس يحتاج أنْ يَنْفَصِلَ من المنظور إلى الناظر شيء؛ لأنَّ أفعالَ النَّفْسِ وآثارَها لا تكونُ على هذه الطَّريقةِ الحِسِّيَّةِ [١٤٧-ب] والجسْمِيَّة، لا سيّما واسْتِشْعَارُ كلِّ واحدٍ من المتكلِّم والسامعِ استشعارٌ واحد في تخوُّفِ القبيح، والحذَرِ من الزَّلَلِ والخطأ؛ فإنَّ هذا الاستشعارَ يعْرِضُ منه الحياءُ والخجلُ كما قلنا.

ومتى غلب على ظنِّ السَّامعِ أنَّ المتكلِّمُ يُسِيءُ ويَزِيغُ صار خوفُه وحذَرُه يقينًا أو شبيهًا باليقين، فعظمُ العارضُ له من الحياء حتى يلحقه ما ذكرتَ من الحركة المضطربةِ.

وكذلك حالُ المتكلِّم إذا لم يثقْ بنفسِه، أو لم تكنْ له عادةٌ بالوقوف في ذلك المقام، والكلامِ فيه، فإنَّ حذرَه يشْتدُّ، وحياءَه يكثر، وبزيادةِ الحياءِ يزدادُ الاضطرابُ، ويمتنعُ القدْرُ من الكلام الذي تسمح به النَّفْسُ عند توفُّرِ قوَّتِها، واجتماعِ بالِها، وسكونِ جَأْشِها، وهُدُوءِ حركاتِها.

(١٤٦)

مسألة

ما علَّةُ كراهيةِ النَّفْسِ الحديثَ المُعادَ؟

وما سبب ثقلِ إعادةِ الحديثِ على المستعَاد؟ وليس فيه في الحالة الثانيةِ إلَّا ما فيه في الحالةِ الأولى، فإنْ كان فارقٌ بينهما فما هو؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّ النَّفْسَ تأخذ من الأخْبار المُسْتَطَرَفةِ والأحاديثِ الغريبةِ عندها شبيهًا بما يأخذه الجسمُ من أَقْوَاتِه، وما حصَّلَتْه النَّفْسُ من المعارفِ والعلوم، فإعادتُه عليها بمنزلة الغِذاءِ من الجسم الذي اكْتَفَى منه. فإذا أعيد عليه غذاءٌ هو الأَوَّلُ ثَقُلَ عليه، واسْتَعْفَى منه. فكذلك حالُ النَّفْسِ في المعارف. وينبغي أن تُؤْخَذَ هذه الأمثلةُ التي أوردْتُها عن الأجسام على ما ليس بالجسمِ أَخْذًا لَطِيفًا لا يحصلُ منه ظِلٌّ في تلك الأمورِ الشريفةِ فيفسُدُ على الإنسان تخيلُه، ويذهبُ وهْمُه منه مذهبًا غيرَ لائقٍ بالمعنى المقصودِ. وأرجو أنْ يكفيَ [١٤٨-أ] الناظرَ في المسائل ما حَدَّدْتُه، فإني إنَّما أَجَبْتُ [مَنْ] له قَدَمٌ في هذه العلوم، وتَحَرُّمٌ بها. وينبغي لمنْ لَمْ تكنْ له هذه الرُّتْبَةُ أنْ يَرْتَاضَ أَوَّلًا بهذه العلوم ارْتياضًا جيِّدًا، ثم ينظرَ في هذه الأجوبةِ إن شاء الله.

(١٤٧)

مسألة

سألني سائل فقال:

هل يجوز أنْ تَرِدَ الشريعةُ مِنْ قِبَلِ الله -تعالى- بما يأباه العقل، ويخالفُه ويكرهُه، ولا يجيزُه كذبح الحيوانات، وكإيجابِ الدِّيَةِ على العاقِلَةِ.

وقد جَهَّزْتُ المسألةَ إليك، ووجهْتُ أَمَلي في الجواب عنها نحوَك. وأنت المدَّخَرُ لغريب العلم، ومكْنونِ الحكْمةِ. فإنْ تفضَّلْتَ بالجواب وإلَّا عَرَضتُ عليك ما قلتُ للسائل، وروَيْتُ ما دار بيني وبين المُجادِل، فإنْ كان سديدًا عَرَّفْتَنيه، وإنْ كان ضعيفًا نصحْتَني فيه. فالعلمُ بعيدُ السَّاحلِ، عميقُ الغَوْرِ، شديدُ الموْجِ. ولولا فضلُ الله العظيم على هذا الخلْقِ الضَّعيفِ لما وقف على شيء، ولا نَظَرَ في شيء، لكنَّه لطيفٌ

بعباده، رؤوفٌ يَبْتَدِئ بالنّعمة قبْلَ المسألةِ، وبالخيْرِ قبلَ التعرُّضِ.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

ليس يجوز أنْ تَرِدَ الشَّرِيعةُ من قِبَلِ الله -تعالى- بما يأباه العقلُ ويخالفُه، ولكنَّ الشَّاكَّ في هذه المواضعِ لا يعرِف شرائطَ العقْلِ، وما يأباه. فهو -أبدًا- يخلِطُه بالعادات، ويظنُّ أنَّ تأَبِّيَ الطِّباعِ من شيء هو مخالَفَةُ العقلِ. وقد سمعتُ كثيرًا من الناسِ يَتَشَكَّكُونَ بهذه الشكوك، وحَضَرْتُ خصوماتِهم وجدالهم، فلمْ يتعدَّوْا ما ذكرتُه.

وينبغي أن نوطِئ للجواب توطئةً من كلامٍ نبيِّنُ فيه الفرْقَ بين ما يأباه العقل، وبين ما يأباه الطَّبع، ويتكرَّهُه الإنسانُ بالعادة فنقول:

[١٤٨-ب] إنَّ العقل إذا أبى شيئًا فهو أَبَدِيُّ الإِبَاءِ له، لا يجوز أن يتغيرَ في وقت، ولا يصير بغير تلك الحال. وهكذا جميعُ ما يستحنُه العقل أو يستقبحه. وبالجملة فإنَّ جميعَ قضايا العقلِ هي أبديَّةٌ واجبةٌ على حال واحدةٍ أزليَّةٍ، لا يجوز أنْ يتغير عن حاله. وهذا أمْرٌ مسلَّمٌ غيرُ مدفوعٍ، ولا مشكوكٍ فيه.

فأمَّا أمرُ الطبعِ والعادةِ، فقد يتغيَّرَ بتغيُّرِ الأحوالِ والأسبابِ والزمانِ والعاداتِ.

وأعني بقولي الطبعَ طَبْعَ الحيوانِ والإنسانِ، لا الطبيعةَ المطْلَقَةَ الأولى.

وذاك أنَّ اسم الطبيعةِ مشتركٌ. فقد بَيَّنَّا ما أردْنا بالطبع. وإذا كان ذلك بينًا من الأمثلة والأحوالِ المُقَرِّ بها، فإنَّا نعودُ فنقول:

إنَّ ذبْحَ الحيوانِ ليس من الأشياء التي يأْباها العقلُ وينكرُها(١)؛ بل هو من القبيل الآخر، أعني من الأشياء التي تأْباها بعضُ الطِّباع بالعادة.

(١) في الأصل: «ولا ينكرها».

ولو كان ممَّا يأْباه العقلُ لكان أبَدِيًّا لا يرضاه في وقت، ولا يأْمُرُ به، ولا يأْنَسُ له. ونحن نشاهد مَنْ يأْبى قتْلَ الحيوان لأنَّ عادتَه لم تَجْرِ به، ومتى جَرَت به عادتُه هانَ عليه، وسهل فعلُه، وجرى مجْرى سائرِ الأفعالِ عند أصحابِهِ. وأنت ترى القصَّابَ والجَزَّارَ بل مُشَاهِدِي الحروبِ يَهونُ عليهم ما يصعُبُ على غيرهم. وأيضًا فإنَّ الحيوانَ الذي يأْلَمُ بِمَرَضٍ لا يُعْرَفُ علاجُه إذا أشْفَق عليه العاقلُ، وكرِه مُقاساتَه لِمَا لا علاجَ له يأمرُ بذبْحِهِ؛ ليكونَ خَلاصُه في الموت الوحِيِّ. أَفَتَرى العقْلَ الذي أمر بذبحه يستحسِنُ ما كان مُسْتَقْبَحًا له؟ أم تغيّر فعلُه الأبديُّ بطارئ طرأ، وحادث حدث؟ مع اعترافنا بأنَّ العقلَ ليس من شأنه ذلك؛ لأنه جوهرٌ أبديٌّ، وجوهره هو حكْمُه، ولذلك هو أبديُّ الحكْم. فإنَّنَا لا نظنُّ بأنَّ حكْمَ العقل على العددِ والهندسةِ وسائرِ البراهين الطبيعيَّةِ [١٤٩-أ] تغيّر عمّا كان عليه منذ عشرة آلاف سنة، أو يتغيَّرُ إلى مثل هذا الزمانِ، أو أكثرَ أو أقلّ، بل نثق بأنّه أبدًا كان ويكونُ على وَتِيرَةٍ واحدةٍ.

فأمَّا الأمورُ التي تُسْتَقْبَحُ مرَّةً، وتُسْتَحْسَنُ أخرى، وتُتَأَبَّى تارة، وتُتَقَبَّلُ ثانيةً، فإنما لها أسبابُ أُخر غيرُ العقل المجرَّد. فإنَّ السِّيَاسَاتِ أبدًا يعترضُ فيها ذلك، وأمراضُ الأبدانِ والأمور [غير](١) الأبدية كلها -أبدًا- مُعَرَّضةٌ للتغير، ويتغير الحكْمُ بتغيُّرِها؛ بل لا يجوز أنْ تبقى لازمةً بحال واحدةٍ؛ لأنها أبدًا في السَّيَلان والدُّثُورِ لِلُزُومِ الحركةِ إياها. والحركةُ نفسُها هي تغيُّرُ الأشياءِ المتحرّكة إذ كلها متغيرة. وكذلك الزمانُ وما تعلَّق به وهو يتغير بتغيره.

وما يعرض للإنسان من كراهيةِ ذبْح الحيوان إنما هو لمشاركتِه إيَّاه في الحيوانية، ويخطر بباله عند مكروهٍ ينالُ البهيمةَ أنَّ مثلَ ذلك المكروهِ سينالُه لمشاركتِه إيَّاه في الحيوانية، فيحدُثُ له من النُّفُور عند هذا الخاطرِ ما يحدُثُ لكل حيوانٍ إذا تصوَّر

(١) زيادة يوجبها المعنى.

مكروهًا، حتى إذا أنِسَ بذلك الفعلِ زال عنه ذلك النُّفورُ، وصار الذَّبْحُ والتَّقْصِيبُ[١] يجري عنه مجرى برْيِ القَلَمِ، ونَحْتِ الخشبِ، وكذلك حالُ مَنْ شاهد الحروب، وأنِسَ بها عند العراء المستوحشِ منها.

وها هنا حالٌ أخرى أبْيَنُ مما ذكَرتُه، وهي أن العقل قد حَسَّنَ عند الإنسان إذا حصَل في مكروه غليظٍ من الأعداء كمن يرى في أهله وولدِه ما لا يُطيق مشاهدتَه، أنْ يبذُلَ نفسه للقتْل، ويختارَ الموتَ الجميل على الحياة القبيحة. وهذه الرخصة من العقل مستمرةٌ في كل حال يقبح بالإنسان أن يعيش فيها. أعني أن يختار الموت عليها.

فالجوابُ إذَنْ عن أمثال هذه المسائل أنْ يُقال:

إنَّ العقلَ لا يستحسِنُ ولا يستقبِحُ شيئًا منها إلَّا بقرائنَ وشرائِطَ. فأما هذا الفعلُ بعينه وحدَه فلا يتأبَّاه ولا يتقبَّله، أعني لا يحكم فيه بحكم أبديٍّ أوّليّ [١٤٩-ب] كأحكامه التي عرفناها وأحطنا بها.

وهكذا الحالُ في الأشياء التي تُعرَف بالخير والشرّ، فإن كثيرًا من الجهَّال [يعتقد أن][٢] الأشياء كلها منقسمةٌ إلى هذين، وليس الأمر كذلك؛ فإنَّ اليسَارَ والتمكُّنَ من الدنيا ليس بخير ولا شر حتى يُنْظَرَ في ماذا يستعملُه صاحبه؛ فإن استعمل يسارَه ومالَه في الأشياء التي هي خيرٌ فإن يسارَه خيرٌ، وإن استعمله في الشرِّ فهو شرّ.

وكذلك كل شيءٍ كان صالحًا للشيء ولضدِّه، فليس يُطلقُ عليه أنه واحد منهما، بل الأولى أن يقال: إنه يصلح لهما جميعًا كالآلات التي يُصْلَحُ بها ويُفْسَدُ، فإن الآلات لا توصف بأنها مُصلحة ولا مُفسدة، ولا تُسمَّى أيضًا بالصلاح والفسادِ إلَّا بعد أن تُستعمل.

(١) في اللسان: «قصب الشيء يقصبه قصبًا. واقتصبه: قطعه، والقاصب والقصاب: الجزار، وحرفته القصابة، فإما أن يكون من القطع، وإما أن يكون من أنه يأخذ الشاة بقصبتها، أي بساقها».

(٢) في الأصل: «يفعل الأشياء».

فهكذا يجب أن يقال في الأمور التي تُسْتَحْسَن أو تُسْتَقبح في أحوال، وبحسب عادات إنها ليست حسنة عند العقل ولا قبيحة على الإطلاق، حتى يتبين واضعُها ومستعمِلُها وزمانها وأحوالها. فإن القصاص إذا[1] وقع عليه هذا الاسمُ حسُنَ لما فيه من حياة الناس، وإذا وقع عليه اسم القتل بغير هذا الاعتبار، صار قبيحًا لما فيه من تَلَف الحيوان.

وقد خَرَجْتُ في هذه المسألة عن عادتي في هذا الكتاب من الاختصار والإيماءِ إلى النُّكَتِ؛ لكثرةِ ما أسمعُه من جُهَّال «المانوية» ومَنْ اغْتَرَّ بأمثلتهم، وجَنَحَ إلى أقاويلهم مُصَدِّقًا بالخديعة التي خَلَصُوا بها إلى قلوب الأغمار من الناس حتى عَدَلُوا بهم عن الشرائع الصحيحة. ولو أن واحدًا منهم سُئل عن القبيح والحَسنِ مطلْقًا أو مقيدًا لما عَرَفه إلَّا على سبيل الاختلاط.

على أنه لا يمتنع كل عاقل منهم إذا رأى حيوانًا يضطربُ ويطولُ ذَمَاؤُه في قروح خارجة به، أو قُولَنْجٍ[2] قد يئس من بُرْئه، أو [١٥٠-أ] مَهْوَاة تردَّى فيها فتكسَّرَ منها- أن يُشِيرَ بذبحه وإن لم يتولَّ ذلك بنفسه.

ولعل ضروبًا من المكاره تلحق الحيوانَ إذا طال عمرُه، ليست من دون ما ذكرناه، خلاصه منها بالموت الوَحيِّ لو فُطِنَ له. وإنَّما لا يتولى الذَّبْح بنفسه، ويشيرُ على غيره به لأجل العادة والاستشعار الذي لزمه.

ولو أن هذا العاقل منهم بُلِيَ بسلطان يعذِّبُه عذابًا يريد به أن يأتي على نفسه في زمان طويلٍ ليذيقه العذابَ، لَبَادَرَ إلى الحكم بما يأباه قَبْلُ، وتناوَل سمَّ ساعةٍ، أو سأل أن يُرَاحَ من الحياة. وكذلك لو فُعِلَ بولده، أو عِتْرَتِه[3]، ما يكْرهُه لاختار الموتَ على

(١) في الأصل: «أحد وقع».

(٢) في مفاتيح العلوم ص ٩٩: «القولنج: اعتقال الطبيعة لانسداد المعى المسمى قولون».

(٣) في اللسان: «قال ابن الأعرابي: العترة: ولد الرجل وذريته وعقبه من صلبه»، وفي الأصل: «أوعزته».

رؤيته. فكيف يكونُ المكروهُ مختارًا محبوبًا، والمستقبَحُ مُسْتَحسنًا من جهة العقل لولا ما ذكرناه.

فقد ظهر الجواب عن هذه المسألة، وتبيّن أنَّ كلَّ ما كان قبيحًا في وقت دون وقت لا يجوز أن يُنْسَبَ إلى العقل المجرَّد، وإلى أحكامه الأولية الأزلية. بل لا يقال فيه إنه قبيح ولا حسنٌ على الإطلاق. وإنَّما يُنْسَب إلى الطباع والعادات، ثم يقالُ قبيحٌ بحسب كَيْت وَكَيْت، وحَسَنٌ لكذا وكذا مقيدًا غيرَ مطلق، ولا منسوبٍ إلى العقل المجرَّد.

فأمَّا الدِّيَّة التي على العاقلة، فقد تكلَّم النَّاس في وجه السياسة بها، ووجه حُسنها بيِّنٌ، لا سيَّما والمسألةُ المتقدمةُ قد أوضحتْها، وبينتْ وجه الصواب في أمثالها من الشُّبَه.

(١٤٨)

مسألة

قال أحمدُ بن عبد الوهاب في جواب[١] أبي عثمان الجاحظ عن «التَّرْبيع والتَّدْوير»[٢]:

لا يقدِر أحد أن يَكذِب كَذِبًا لا صدق فيه من جهةٍ من الجهات، وهو يُقْدِر أن يصدُق صدقًا لا كذبَ فيه من جهة من الجهات.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

(١) لم يذكر أحد غير أبي حيان -فيما نذكر الآن- أن أحمد بن عبد الوهاب أجاب الجاحظ عن رسالة «التربيع والتدوير» برسالة عاياه فيها بمسائل، وأن الجاحظ لم يجبه عليها، وقد نقل أبو حيان نصوصًا أخرى من رسالة أحمد بن عبد الوهاب، في مسائل يأتي ذكرها بعد.

(٢) طُبعت هذه الرسالة في «رسائل الجاحظ» التي طبعها السندوبي، ص١٨٧- ٢٤٠».

[١٥٠-ب] إنْ كان الصدقُ والكذبُ إنَّما يقعان في الخَبرِ خاصة من بين أقسام[1] الكلام.

والخبر الذي يسميه المنطقيون: القول الجازم، وهو الذي تقع فيه الفوائد. وكانت أقسامه هي التي تكلَّم عليها أهل هذه الصناعة- فإن الخبر قد يكون كذِبًا مَحْضًا كما يكون صِدقًا محضًا.

وإن كان ذهب أحمد بنُ عبد الوهاب في الصدق والكذب إلى غير ما عرفه هؤلاء القوم وتكلموا عليه، فإني غيرُ محصلٍ له، ولا متكلِّم عليه.

(١٤٩)

مسألة

ذكرت في هذه المسألةِ مسألةٌ ذكرَها أبو زيد البلخيّ حاكيًا، ومرَّ أيضًا بجوابها راوِيًا. قال أبو زيد الفلسفيُّ البلْخِيُّ: قيل لبعض الحكماء: ما معنى سكونِ النَّفْسِ الفاضلة إلى الصدق، ونفورِها عن الكذب؟ فقال: العلَّة في ذلك كيْتَ وَكَيْتَ.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّما تسكن النفْسُ الفاضلةُ إلى ما كان من الخبَرِ مقبولًا، إمَّا بوجوب مما اقتضاه دليلٌ من برهانٍ أو إقناعٍ قويّ، وما لم يكن كذلك، فإنَّ النَّفْس -لا محالةَ- تردُّه وتأباه.

وأظن صاحبَ المسألة إنَّما أراد من هذه المسألة: كيف صارت النَّفْسُ تسكنُ إلى الحق بالقول المرسل؟

فالجواب: أنَّ النَّفْسَ إنَّما تَتَحَرَّكُ حركَتَها الخاصَّةَ بها -أعني إجالةَ الرّويَّةِ- طَلَبًا لِلْحقِّ لتُصيبَه. ولولا طَلَبُها لمَا تحركتْ، ولولا حركتُها هذه لما كانت حيّةً تفيدُ الجسمَ

(١) في الأصل: «من بين دون أقسام».

أيضًا الحياة. فالنَّفْسُ بهذه الحركةِ الدائمةِ الذاتيَّة حيةٌ. بل الحياةُ هي هذه الحركةُ من النَّفْسِ، وهي ذاتيةٌ لها كما قلنا. [١٥١-أ] وأنت تعرفُ ذلك قريبًا من أنّك لا تقْدِرُ أنْ تعطِّلَها من الرويّة والفكْر لحظةً واحدة؛ لأنَّها -أبدًا- إمَّا مُرَوِّيَةٌ جائلةٌ في المحسوس[1]، أو مروِّيَةٌ جائلةٌ في المعقول بلا فُتُور أبدًا. وكذلك هي دائمةُ الحركةِ. وهذه الحركةُ إنَّما هي تِلْقَاء أمْر ما. أعني به إصابةَ الحقِّ، فإذا أصابتْه سكَنَتْ من ذلك الوجْهِ. ولا تزال تتحرَّكُ حتى تُصِيبَ الحقَّ من الوجوه التي تُمكِنُ أصابتُه [منها]. فإذا أصابتْه سكنتْ؛ لأنَّ غايةَ كلِّ متحرِّكٍ أنْ يَسْكُنَ عند بلوغه الغاية التي تحرَّك إليها.

ولعلَّكَ تَقِفُ من هذا الإيماء على غَوْرٍ بعيدٍ جدًّا. أعانك الله -تعالى- عليه بلُطْفه.

(١٥٠)

مسألة

قال أحمدُ بن عبد الوهابِ في مُعَاياة الجاحِظِ:

«لِمَ صار الحيوان يتولَّدُ في النبات، ولا يتولَّدُ النبات في الحيوان؟ أي قد تتوَلَّد الدودة في الشجرة، ولا تنبُتُ شجرة في حيوان».

فَلِمَ لَمْ يُجِبْ؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إن الحيوان يحتاج في وجوده إلى وجود النبات، والنبات لا يحتاج في وجوده إلى وجود الحيوان. والسبب في ذلك أن الحيوان أكثرُ تركيبًا من النبات؛ لأنه مركَّب منه ومن جواهر أُخَرَ، أعني النَّفْسَ الحيوانيّةَ، ولذلك يكون الحيوان في أوّل تكوُّنهِ نباتًا، ثم تحصل من بعدُ حركة الحيوان.

(١) في الأصل: «جالية في للحواس».

وحصولُ أثرِ النفسِ في الإنسان إنما يكونُ بعدَ أنْ تَسْتَتِمَّ في الرّحِم صورةُ النبات. ويكونُ استمدادُه الغذاءَ به هناك بعُروق متَّصلةٍ برحم أمِّه شبيهةٍ بعروق النَّبات، حتى إذا استكمل أيضًا صُورةَ الحيوان، وحصَلَتْ له النَّفْسُ الحيوانيّةُ تقطَّعت تلك [١٥١-ب] العروق، وهو الطَّلْقُ الذي يلحق الأمَّ، ويُحرِّكُ الولد للخروج. فإذا خرج وتنفَّس في الهواء، فتح فَمَهُ واغْتَذَى به. ولا يزال تكمُلُ فيه صُورةُ الحيوان إلى أنْ يَقْبَلَ أثرَ النَّفْسِ النَّاطقةِ، ثم يكْمُلُ بها ويصيرُ إنسانًا بقدْرةِ الله -تعالى- ولُطْفِ حِكْمَتِه- جلّ اسمُه-.

فالنبات -كما ذكرنا- أبْسَط وأقدمُ وجودًا من الحيوان. أعني أنَّه لا يحتاج في وجوده إلى وجود الحيوان؛ فهو يكتفي بمادَّتِهِ من الأرض والهواءِ والماءِ والحرارةِ التي تأتيه من الشمس حتى يتمَّ ويحصُلَ وجودُه.

فأمَّا الحيوان، فلا يكتفي بتلك الأشياءِ حتى تَنْضَافَ إليها مادَّةٌ أخرى تَغْذُوهُ؛ إذ كان لا يكتفي بالبسائط من الماء والأرضِ والهواءِ، ويحتاجُ إلى النبات حتى يَغْذُوَه، ويكمِّلَ وجودَه، ويحفظَ عليه قوامَه.

فإذا كان وجودُه وقِوَامُه بالنبات، جاز أن يَتَوَلَّدَ فيه. ولما كان وجودُ النبات يتمُّ بغيرِه، ولا يَحتَاجُ إليه لم يتولَّدْ فيه. ولو تولَّد النبات في الحيوان[١] -مع أنه لا يغذوه ولا يحتاج إليه، والطبيعة لا تفعل شيئًا باطلًا ولا لغوًا- لأفْسَد الحيوانَ، وفَسَدَ هو في ذاته:

أمَّا إفساده الحيوانَ، فلحاجتِه إلى ما يُصَرِّفُ فيه عروقَهُ التي يمتصُّ بها مادَّتَهُ التي تحفظُ عليه ذَاتَه، وتعوِّضُه مما يتحلَّلُ منه، ومتى ضرب عروقَه في بَدَنِ الحيوانِ تفرَّقَ اتِّصَالُه، وفي تفرُّقِ اتصالِ بَدَنِ الحيِّ هلاكه.

وأمَّا هلاكُه في نفسه وفسادُه؛ فلأنَّه لا يجدُ الماءَ البسيطَ، والأرضَ البسيطةَ، والهواءَ الذي منه قِوامُه و مادَّتُه، فإنَّ الحيوانَ لا توجَدُ فيه هذه البسائطُ بالفعل.

وهذا كافٍ في هذه المسألة.

---

(١) في الأصل: «في الحيوان لكان».

(١٥١)

مسألة

[١٥٢-أ] ما سبب [تساوي] الناسِ في طلب الكيمياء حتى إنك لتجد الغنيَّ في غناه، والمتوسِّطَ في توسُّطِه، والفقير في فقْرِه، على شيمةٍ واحدة؟

وما هو أوَّلًا؟ وهل له حقيقة؟ فقد طال خوض الخائضين فيه، وكثر كلام الناس عليه، واصْطَرَع الحقّ والباطلُ، والخطأُ والصوابُ، والإحالةُ فيه. فكأَنَّ الذي يثبته غير متحقِّقٍ به، والذي يدفعه غير ساكِنٍ إلى دفعه وإبطاله.

هذا، وقد تَمَّتْ من الناس به حيلٌ على الناس. ومتى وقفت على هذه المسألة، وقفت من الحقائق على غَيْبٍ شريفٍ، ومعنى لطيف.

وهل ما يُعْزَى إلى جابر بنِ حيّان[١] حقّ، ولما يسند[٢] لخالدِ بْنِ يزيدَ[٣] أصْلٌ؟ وهل يُسَلَّمُ مثلُ هذا في الموضوع المُخْتَلَقِ، والمفتعَلِ المخترَقِ[٤]؟

وإذا اشتَبَهَ الأمر هذا الاشتباه، كيف نَخْلُصُ إلى ما يَرْفَعُ الرّيبَ، ويُؤَيِّدُ اليقينَ؟ فقد رأيتَ ورأينا ناسًا اختلَفَتْ بهم أحوال، وتقلّبت عليهم أمور بتصديق هذا البابِ وتكذيبِه.

(١) هو أبو عبد الله جابر بن حيان بن عبد الله الكوفي، المعروف بالصوفي. اختلف الناس في أمره، فقالت الشيعة إنه من كبارهم، وزعم قوم من الفلاسفة أنه كان منهم، وله في المنطق والفلسفة مصنفات، وزعم أهل صناعة الذهب والفضة أن الرياسة انتهت إليه في عصره، كما نقل ابن النديم، راجع الفهرست ٤٩٨ - ٥٠٣.

(٢) في الأصل: «ولما ينشد».

(٣) هو أبو هاشم: خالد بن يزيد بن معاوية بن أبي سفيان، كان من أعلم قريش بفنون العلم، وله في صنعة الكيمياء والطب مؤلفات، وكان بصيرًا بهذين العلمين متقنًا لهما، وله رسائل دالّة على معرفته وبراعته، كما قال ابن خلكان. وقال ابن النديم إنه هو الذي عني بإخراج كتب القدماء في الصنعة، وكان خطيبًا شاعرًا فصيحًا جوادًا حازمًا ذا رأي، وكانت وفاته سنة خمس وثمانين للهجرة، راجع ترجمته في وفيات الأعيان ٢/ ٤- ٦، وفهرست ابن النديم ٤٩٧- ٤٩٨.

(٤) في اللسان: «قال أبو الهيثم: الاختراق والاختلاق والافتراء: واحد، ويقال: خلق الكلمة واختلقها، وخرقها واخترقها: إذا ابتدعها كذبًا، وتخرق الكذب وتخلقه».

وأطْرَفُ ما أرى فيه حلاوةُ الحديثِ به، وخِلَابة[1] المتحَدِّثِ بذكرِه، ومَيْلُ النفوسِ إليه، حتى إنَّ المكذِّبَ لَيُفْرِغُ له[2] باله، ويُصْغِي أُذُنَه، ويُخْلِي ذِهْنَهُ من غير أن يَحْلَى بطائل، أو يَحْظَى بنائل.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

أما سبب طلبِ الناسِ الكيمياءَ فظاهرٌ بَيِّنٌ، وهو أنهم حريصون على جميع المُتعِ والشَّهَواتِ المختلِفة في المأْكلِ والمشْرَبِ والمنكَحِ والنُّزَهِ التي تُقْتَسَمُ بيْنَ الحواسِّ.

ومحبّةُ الاستكثارِ والاستِبْدادِ، والنَّهَمُ على الجمع والادِّخار شيءٌ في الطبيعة. وليس يوصَلُ إلى جميع ذلك إلَّا بالذَّهبِ والفِضَّةِ؛ لأنهما بإزاء جميع المآربِ على اختلافها. وكل إنسانٍ يَعلمُ أنه متى حَصَّلَهُما أو واحدًا منهما فقد حَصَّلَ جميعَ المآربِ [١٥٢-ب] على كثرتِها متى هَمَّ بها وأرادَها. ومع ذلك فهو يعدُّها ذُخْرًا لولده، ولأوقات شدَّتِه التي تلحقُه من فجائع الدنيا ومِحَنِها. فبهذَيْنِ الحجَرَيْنِ يتوصَّلُ إلى جميع ما ذكرناه، ويَدْفَعُ جميعَ الشَّرِّ والمِحَنِ أيضًا بهما.

فهذا سببُ طلبِ الناسِ لهما، وحرصِهم عليهما. وليس يُوصَل إليهما إلَّا بالمخاطَرَات الكثيرةِ، ورُكُوبِ الأهوال، وتَجَشُّمِ الأعمال الصَّعبة، وغيرِ ذلك.

ثم هما معرَّضان للآفات والمتسلِّطين، وأهل العَيْثِ، وهما من هذه الجهة -إن صحَّتْ- أسهل شيءٍ وأهونه.

* * *

(١) في اللسان: «والخلابة: المخادعة، وقيل: الخديعة باللسان. وقال الليث: الخلابة: أن تخلب المرأة قلب الرجل بألطف القول وأخلبه».

(٢) في الأصل: «به».

فأمَّا قوله: ما هو؟ وهل له حقيقةٌ؟ فإنَّ البحثَ المستقيم أنْ نبدأَ أوّلًا بهل هو، ثم بما هو. وإذا بحثنا عن هل هو وجدْنا الأمرَ فيه مشكلًا يُحْتَاجُ فيه إلى أخذ مقدماتٍ كثيرةٍ طبيعيَّةٍ وصناعيَّةٍ. وينبغي أنْ نُورِدَ شكوكَ النَّاسِ في تلك المقدماتِ، واحتياجَ مَنْ يرومُ حلَّها من مُثْبِتِي الصناعةِ، فقد أكثروا في ذلك. ثم نَرومُ نحن النَّظرَ فيها.

وقد اختلف المتقدمون من الفلاسفة في ذلك والمتأخرون. وآخِرُ من تكلَّم على بطلان الكيمياء، وإبطال دعاوى أصحابِها «يوسفُ بْنُ إسحاقَ الكِنْدي»[1] وكتابُه مشهورٌ في ذلك. وَرَدَّ عليه «محمدُ بْنُ زكريا الرَّازي»[2] وكتابُه معروفٌ.

ثم قد شاهدْنا في أهل عصرِنا جماعةً يُثْبِتون هذه الصناعة، والأكثرون يبطلونها.

فأمَّا المتكلِّمون وطبقاتُهم من أصناف الناسِ فمجمعون[3] على إبطالها؛ لأنهم يزعمون أنَّ في ذلك إبطالَ معجزاتِ الأنبياءِ -صلوات الله عليهم- إذْ كان ما يدَّعونَه قلْبَ الأعيان، وهو لا يصحُّ عندهم إلَّا على يد نبِيّ حَسْبُ. وإنَّ اللهَ -عزَّ وجلّ- هو القادرُ على قلب الأعيانِ دون مخلوقِيه.

ولكلٍّ حُجَجٌ، وسننظرُ فيها نظرًا شافيًا، ونورِدُ أقاويلَ الجميع، ويكونُ بَحْثُنا عن ذلك بحثَ مَنْ قَصْدُه [١٥٣-أ] تَعرُّفُ الحقِّ دون الثَّمرةِ المرْجوَّةِ من الكيمياء؛ فإنَّ هذا هو غايةُ مَنْ يتفلسفُ في نظرِه وبحثِه، ولا نبالي بعد ذلك صحَّ أمْ بَطَلَ؛ لئلَّا تدعونا محبةُ صحتِه، ورجاؤنا إلى إثباته بخديعة النَّفْسِ للهوى، أو نفيه على طريق العصبيَّة. وفي هذا النظرِ طولٌ لا يحتملُه هذا الكتابُ مع ما شَرَطنا فيه من الإيجاز، ولكنْ سنُفْرِدُ

(١) كذا في الأصل، «وفي فهرست ابن النديم وطبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة، وطبقات الأمم لصاعد أنه «أبو يوسف يعقوب بن إسحاق بن الصباح بن عمران بن إسماعيل بن محمد بن الأشعث بن قيس الكندي»، قال ابن النديم إنه «فاضل دهره، وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها، ويُسمَّى فيلسوف العرب. وكتبه في علوم مختلفة. وكان بخيلًا، راجع الفهرست ص ٣٥٧- ٣٦٥، وتاريخ حكماء الإسلام، ص ٤١، وطبقات الأطباء ١/ ٢٠٦- ٢٠٩، وطبقات الأمم، ص ٥٩.

(٢) سبق التعريف به ص١٩٠ .

(٣) في الأصل: «ومجمعون».

له مقالةً كما فعلنا ذلك في مسألة العدلِ؛ لمَّا طالَ الكلامُ فيها أدنى طول.

وإذا فعلْنا هذا في المقالة التي وَعَدْنا بها نظرنا: فإنْ صحَّت لنا هلِّيَّتُه أتْبَعْناها بالنظر في المائيَّة، وإنْ بطل الأولُ بطل الثاني لا محالة.

(١٥٢)

مسألة

قال أحمدُ بْنُ عبدِ الوهَّابِ في جواب «التربيع والتدوير» لأبي عثمانَ الجاحظِ:

ما الفرق بين المُسْتَبْهم والمُسْتَغْلق؟

وهذا بيِّنُ الجوابِ ولكنِّي سُقْتُه ها هنا لكيت وكيت.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

المستبهم من الأمور مرتبةٌ زائدةٌ على المستغلق، يدلك على ذلك الاشتقاقُ؛ فإنَّ الاشتقاقَ ملائمٌ للمعاني موافقٌ لها؛ لأنَّ صاحبَه إنما يشتقُّ لكلِّ معنى من اسم موافق له لا محالةَ، وإلَّا لَمْ يكن لاشتقاقِه معنى، ولا لتكلُّفِه ذلك فائدة. وليس يُظَنُّ هذا بالمميّز منَّا، فكيف بواضع اللغة.

ولمَّا كان الغلْقُ إنما يكون للباب، وما أغلق منه يُرْجَى فتحُه، كذلك يكونُ حالُ ما شُبِّهَ به، واشتُقَّ له اسمٌ منه أو تصريفٌ.

وأمَّا المستبهم، فلا يُقال في الباب أبْهمتُه إلَّا إذا تجاوزْتَ حدَّ الغلْقِ إلى السدِّ، وما يجري مجراه، فالطَّمَعُ فيه أقلّ.

فهذه حالُ المسائل والأمور المستغلقة المستبهمة تشبيهًا بالأبواب التي ذكرنا أَحْوَالَها.

(١٥٣)

مسألة

حضرتُ مجلسًا لبعض الرؤساء فتدافع [١٥٣-ب] الحديثُ بأهله على جدِّه وهزْله، فتحدَّى بعضهم الحاضرين(١)، وقال:

والله ما أدري ما الذي سَوَّغ للفقهاء أنْ يقولَ بعضُهم في فرْج واحدٍ: هو حرام، ويقول الآخر فيه بعينِه: هو حلال. والفرجُ فرجٌ، وكذلك المالُ مالٌ.

نعم وكذلك في النَّفْس وما بعدَها: كلامٌ؛ هذا يوجب(٢) قَتْلَ هذا، وصاحبُه يمنعُ من قَتْلِه. ويختلفون هذا الاختلافَ الموحِشَ، ويتحكمون التحكُّمَ القبيحَ، ويَتَّبِعون الهوى والشَّهوةَ، ويَتَّسِعون في طريق التأويلِ. وليس هذا مِنْ فِعْل أهلِ الدينِ والوَرعِ، ولا من أخلاق ذَوِي العقلِ والتَّحْصِيل.

هذا، وهُمْ يزعمون أنَّ اللهَ -تعالى- قد بيَّن الأحكامَ، ونَصَبَ الأعلامَ، وأفرد الخاصَّ من العامِّ، ولم يتركْ رَطْبًا ولا يابسًا إلَّا أودع كتابَه(٣)، وضمَّن خطابه(٤).

وهذه مسألةٌ ليس يجب أنْ يكونَ مكانُها في هذه الرسالةِ؛ لأنها تَردُ على الفقهاء، أو على المتكلِّمين النَّاصرين للدين. لكني أحببت أن يكونَ في هذا الكتابِ بعضُ ما يدلُّ على أصول الشَّريعةِ. وإن كان جُلُّ ما فيه مَنْزُوعًا من الطَّبيعة، ومأْخوذًا من عِلْيَةِ الفلاسفةِ، وأشْياخِ التَّجربةِ، وذوي الفضلِ من كل جنسٍ ونِحْلةٍ. وعلى الله -تعالى- بلوغُ الإرادة، والسَّلامةُ من طَعْن الحَسَدةِ.

(١) في الأصل: «للمحاضرين».

(٢) في الأصل: «ما يوجب».

(٣) قال تعالى: ﴿ ۞ وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ ۚ وَيَعْلَمُ مَا فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ۚ وَمَا تَسْقُطُ مِن وَرَقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَا حَبَّةٍ فِى ظُلُمَٰتِ ٱلْأَرْضِ وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِى كِتَٰبٍ مُّبِينٍ ﴾ [الأنعام: ٥٩].

(٤) قال الشافعي في «الرسالة» فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلَّا وفي كتاب الله الدليل على سبيل الهدى فيها. قال تعالى: ﴿ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ [النحل: ٨٩].

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

أمَّا قولُ الفقهاء: إنَّ اللهَ -تعالى- بيَّن الأحكام، ونَصَبَ الأعلامَ، ولمْ يَتْرُك رطبًا ولا يابسًا إلَّا في كتاب مبين، فكلامٌ في غاية الصدقِ، ونهايةِ الصِّحَّةِ. وكيف لا يكونُ كذلك وأنت لا تقدر أنْ تأتيَ بحكْم لا أصْلَ له من القرآن مِنْ تأويلٍ يرجع إليه، أو نصٍّ ظاهرٍ يقطع عليه، ثم لا يخلو مع ذلك من إنْباء بغيب، وإخبارٍ عمَّا سَلَف من القرون، ومَثَلٍ لما نُوعَدُ به، وإشارةٍ إلى ما نَنْقَلِبُ إليه [١٥٤-أ] وتنبيهٍ على ما نعمل به من سياسةِ دنيا ومصلحةِ آخِرَة.

فأمَّا الذي سَوَّغ للفقهاء أن يقولوا في شيء واحدٍ إنَّه حلالٌ وحرامٌ، فلأنَّ ذلك الشيءَ تُرِكَ واجتهادُ الناس فيه لمصلحةٍ أخْرى تتعلَّقُ على هذا الوجه بالناس، وذاك أنَّ الاجتهادَ لا يكون في الأحكام متساويًا، أعني أنه لا يؤدي إلى أمر واحدٍ كما يكونُ ذلك في غير الأحكامِ من الأمور الواجبةِ. وبيانُ هذا أنَّ كلَّ من اجتهد في إصابة الحقِّ في أنَّ اللهَ -تعالى- واحدٌ فطريقُه واحدٌ وهو -لا محالةَ- يجدُه إذا وفَّى النَّظَرَ حقَّه، فإنْ عَدَل عن النظر الصحيح ضَلَّ وتاهَ، ولم يجد مطلوبَه، واستحقَّ الإرشادَ أو العقوبةَ إنْ عَانَدَ. وليس كذلك الاجتهادُ في الأحكام؛ لأنَّ بعضَ الأحكامِ يتغير بحسب الزمانِ، وبحسب العادةِ، وعلى قَدْرِ مصالحِ الناس؛ لأنَّ الأحكامَ موضوعةٌ على العدْلِ الوضْعِيِّ. وربما كانت المصلحةُ اليومَ في شيء وغَدًا في شيء آخرَ، وكانت لزيدٍ مصلحةً، ولعَمْرٍو مفسدةً. وعلى أنَّ الاجتهادَ الذي يجري مجرى التعبُّدِ واختيارِ الطاعةِ، أوْ لِعُموم المصلحةِ في النَّظَرِ والاجتهاد نفسِه لا في الأمر المطلوبِ- ليس يضرُّ فيه الخطأُ بعدَ أنْ يقعَ فيه الاجتهادُ موقِعَه، مثال ذلك أنَّ المرادَ من ضرْبِ الكرةِ بالصَّوْلَجَان إنما هو الرِّياضةُ بالحركَة، فليس يَضرُّ أنْ يُخْطِئَ الكرةَ، ولا ينفعُ أنْ يصيبَها، وإنْ كان الحكم قد أمَرَ بالضَّرب والإصابةِ؛ لأنَّ غَرَضَه كان في ذلك الأمرِ نفسُ الحركةِ والرياضةِ.

وكذلك إنْ دَفَنَ حكيمٌ في برِّيَّةٍ دَفِينًا وقال للناس: اطلبوه فمن وجده فله كذا. وكان غرضُه في ذلك أنْ يجتهدَ الناس فيعرفَ مقاديرَ اجتهادِهم؛ ليكونَ ذلك الطَّلَبُ عائدًا [١٥٤-ب] لهم بمنفعة أخرى غير وجودِ الدفينِ. فإنه لا يضرُّ أيضًا في ذلك أنْ يخطئَ الدفينَ، ولا ينفعُ أنْ يصيبَه. وإنما الفائدةُ كانت في السَّعي والطَّلَبِ، وقد حصَلَتْ للطائفتين جميعًا. أعني الذين وجدوه والذين لم يجدوه.

وأصناف الاجتهادات والنظرِ الذي يجري هذا المجرى كثيرة، فمِنْ ذلك كثيرٌ من مسائل العددِ والهندسةِ وسائرِ الموضوعات، ليس غرضُ الحكماء فيها وجودَ الغرضِ الأقصى من استخراج ثَمَرَتِها، وإنَّما مُرَادُهم أنْ ترتاضَ النَّفْس بالنَّظرِ، وتَتَعوَّدَ الصبرَ على الرّويَّةِ والفكرِ إذا جَرَيا على مِنْهاج صحيحٍ، ولِتصيرَ النَّفْس ذاتَ مَلَكةٍ وقُنْيَةٍ للفكرِ الطويلِ، ومفارقةِ الحواسِّ والأمورِ الجسميَّةِ، فإذا حَصَلتْ هذه الفائدةُ فقد وُجِدَ الغرضُ الأقصى من النظر.

فما كان من الشَّرع متروكًا غيرَ مُبَيَّنٍ فهو ما جرى منه هذا المجرى، وكان الغرضُ فيه والمصلحةُ منه حصولَ النظر والاجتهادِ حَسْب. ثم ما أدَّى إليه الاختلافُ كلُّه صوابٌ وكلُّه حكمة(١). وليس ينبغي أنْ يتعجَّبَ الإنسان من الشيءِ الواحدِ أنْ يكونَ حلالًا بحسب نَظَرِ «الشافعيِّ»، وحرامًا بحسب نظرِ «مالكٍ» و«أبي حنيفةَ»؛ فإنَّ الحلالَ والحرامَ في الأحكام والأمورِ الشَّرعيَّةِ ليس يجري مجرى الضِّدَّين، أو المُتَناقِضَيْن في الأمور الطبيعيَّةِ وما جرى مجراها؛ لأن تلك لا يستحيلُ أنْ يكونَ الشيءُ الواحدُ منها حلالًا وحرامًا بحسب حالين، أو شخصين، أو على ما ضربنا له المثلَ من ضَرْب الكرة بالصَّوْلَجان، ووجودِ دَفينِ الحكيمِ على الوجه الذي اقْتَصَصْناه.

وإذا كان الأمرُ كذلك، فينبغي للعاقل إذا نَظَر في شيء من أحكام الشَّرعِ وكان صاحبَ اجتهادٍ، له أنْ ينظرَ -أعني أنَّه يكونُ عالمًا بالقرآن [١٥٥-أ] وأحكامِه،

(١) في الأصل: «كله صوابًا وكله كلمة».

وبالأخْبار الصَّحيحة، والسُّنَنِ المرْوِيَّةِ، والإجماعاتِ الصحيحةِ- أنْ يجتهدَ في النَّظر، ثم يعملَ بحسَب اجتهادِه ذلك. ولغَيْرِه إذا كان في مثْل مرتبتِه من المعرفة أن يجتهدَ، ويعملَ بما يؤدِّيه إليه اجتهادُه، وإنْ كان مخالفًا للأول، واثقًا بأنَّ اجتهادَه هو المطلوبُ منه، ولا ضَرَرَ في الخلاف، اللهم إلَّا أنْ يكونَ ذلك الأمرُ المنظورُ فيه من غير هذا الضربِ الذي حكيْنَاه، وضربْنا له الأمثالَ، مثلَ الأصول التي غايةُ النظرِ فيها هو إصَابَةُ الحقِّ لا غيْرُ، فإنَّ هذا مطلبٌ آخرُ، وله نظرٌ لا بدَّ أنْ يؤدِّيَ إليه.

وكما أنَّ الرياضةَ المطلوبةَ بضرْبِ الصَّوْلَجَانِ وإصابة الكرةِ، إنما كانت لأجل الصِّحَّةِ، ثم لَم يضرّ بعدَ حصولِ الرِّياضةِ التي حَصَلتْ بها الصحَّةُ كيف جرى الأمرُ في الكرة: أَصَبْناها أم أخطأْناها، فكذلك[1] الحال في الوجه الآخر. أعني الذي لا بدَّ من إصابةِ الحق فيه بعينِه فإنَّ مَثَلَه مثلُ الفَصْدِ الذي لا بدَّ في طلب الصحةِ من إصابتِه بعينِه، وإخراجِ الدَّمِ دون غيره، ولا ينفعُ منه شيءٌ غيرُه.

وإذا حَصَّلْتَ هذين الطَّريقين من النظر، وأعطيتَهما قِسْطَهما من التمييز، لم يَعْرِضْ لك العجبُ فيما حكيتَه من مسألتك، وخَرَج لك الجوابُ عنها صحيحًا إن شاء الله.

(١٥٤)

مسألة

لِمَ إذَا عَرَفَتْ العامَّةُ حالَ المَلِكِ في إيثار اللَّذَّةِ، وانْهماكِهِ على الشَّهوةِ، واسْتِرْسَالِه في هوى النَّفْسِ، اسْتَهَانَتْ به، وإنْ كان سَفَّاكًا للدِّماءِ، قَتَّالًا للنُّفوسِ، ظَلُومًا للنَّاسِ، مُزِيلًا للنِّعم؟

وإذا عَرَفَتْ منه العقلَ والفضْلَ والجِدَّ [١٥٥-ب] هابتْه، وجَمَعتْ أطرافَها منه؟

ما شهادةُ الحال في هذه المسألةِ؛ فإن جوابَها يَشْرَحُ علمًا فوقَ قدْرِ المسألة؟

(١) في الأصل: «وكذلك».

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّ المُلْكَ هو[1] صناعةٌ مُقَوِّمة للمدَنيَّةِ، حاملةٌ للناس على مصالحهم من شرائعهم وسياساتِهم بالإيثارِ، وبالإكْرَاهِ، وحافظةٌ لِمَرَاتِبِ النَّاسِ ومعايشِهِم؛ لتجْرِيَ على أفضلِ ما يمكن أنْ تجريَ عليه.

وإذا كانت هذه الصناعةُ في هذه الرُّتْبةِ من العُلُوِّ، فينْبغي أن يكونَ صاحبُها مقْتَنيًا للفضائل كلِّها في نفسه؛ فإنَّ مَنْ لَمْ يقوِّمْ نفسَه لم يقوِّمْ غيرَه، فإذا تهذَّب في نفسه بحصول الفضائلِ له، أمْكَنَ أنْ يُهذِّبَ غيرَه.

وحُصولُ فضائلِ النَّفْسِ يكونُ أوَّلًا بالعفَّة التي هي تَقْويمُ القوَّةِ الشَّهوِيَّةِ حتى لا تُنازع إلى ما لا ينْبغي، وتكون حركتُها إلى ما يجب، وكما يجب، وعلى الحال التي تجب.

وثانيًا تقويمُ القوَّةِ الغَضَبِيَّةِ حتى تعتدلَ هذه القوةُ أيضًا في حركتها، فيستعملها كما ينبغي، وعلى من ينبغي، وفي الحال التي تنبغي، ويُعَدّلها في طلب الكرامة، واحتمالِ الأذى، والصبرِ على الهَوانِ بوجهٍ وجهٍ، والنِّزَاعِ إلى الكرامة على القدْر الذي ينبغي، وعلى الشرائط التي وُصِفَتْ في كتب الأخلاق.

وإذا اعتدلتْ هاتان القُوَّتان في الإنسان، فكانت حركتهما على ما يجب معتدلةً من غير إفراطٍ ولا تقصيرٍ- حَصَلَتْ له العَدَالةُ التي هي ثمرةُ الفضائلِ كلِّها.

وبحصول هذه الفضائلِ تَقْوَى النَّفْس الناطقةُ، وتستمر للإنسان الصورةُ الكَماليَّةُ التي يَسْتحقُّ بها أنْ يكونَ سائسَ مدينَةٍ، أو مديرَ بَلَدٍ.

---

(١) في الأصل: «هي».

ومتى لم تحصل [١٥٦-أ] هذه له، فينبغي أن يكونَ مَسُوسًا بغيره، مُدَبَّرًا بمن يُقَوِّمُه ويُعَدِّلُه.

فأيُّ شيءٍ أقبحُ مِنْ عكسِ هذه الحالِ، وإجرائِها على غير وجهِها؟ وطباعُ الإنسانيةِ تأبى الاعوجاجَ في الأمور، فكيف الانْتِكاسُ، وقَلْبُ الأشياء عن جهاتها؟

* * *

فأمَّا قولُك: وإن كان المَلِكُ ذا بطشٍ شديدٍ، وعَسْفٍ كثيرٍ بسَفْكِ الدماءِ، وانْتِهاكِ الْحُرَمِ، فهذه حالٌ تُنْقِصُه من شروط المُلْكِ ولا تَزيدُ فيه، وهو بأنْ يسقطَ من عين رعيتِه أقربُ؛ إذْ كانت شريطةُ الملك أن يستعملَ هذه الأشياء على ما ينبغي، وعلى جميع الشرائط التي قُدِّمَت.

وهل هذا إلَّا مِثْلُ طبيبٍ يدَّعي أنه يُبْرِئُ مِنْ جميعِ العِلَلِ[١]، ويَتَضَمَّنُ بسلامة الأبدانِ على اختلاف أمزجتِها، وحِفْظِها على اعتدالاتها، ثم إذا نُظِرَ يوجَدُ مِسْقامًا، مختلفَ المزاجِ بِسُوءِ التَّدْبير. ولمّا سُئِل، وتُصُفِّحَتْ حالُه وُجِدَ مِنْ سوء البصيرةِ، وفسادِ التَّدبيرِ لنفْسه بحيث لا يُنْتَظَرُ منه إصلاحُ مزاج بدنِه، فكيف لا يعرِضُ مِنْ مِثْلِ هذا الضحكُ والاستهزاءُ، وكيف لا يستهين به مَنْ ليس بطبيب ولا يدَّعي هذه الصناعةَ إلَّا أنه على سيرة جميلةٍ في بدنه، وسياسةٍ صالحةٍ لنفسه؟ فإنْ اتَّفق لهذا المدَّعي أنْ يتغلَّبَ ويتسلَّطَ، ويَسْتَدْعيَ من النَّاسِ أنْ يَتَدَبَّروا بتدبيره، فكيف لا يزدادُ النَّاسُ من النُّفورُ عنه، والضَّحكِ مِنه؟

فهذا مثلٌ صحيحٌ، مطابق للممثَّل به. فينبغي أن يُنْظَرَ فيه؛ فإنَّه كافٍ فيما سألتَ عنه إن شاءَ الله.

---

(١) في الأصل: «الأعلال».

(١٥٥)

مسألة

لِمَ صارَ مَنْ يَطْربُ لِغناءٍ ويرتاح لسَمَاعٍ يَمُدُّ يدَه، ويحرّكُ رأسَه، وربما قام[١٥٦ – ب] وجَالَ، ورقص، ونَعَر[١] وصرخ، وربما عَدَا وهَامَ. وليس هكذا مَنْ يَخَافُ؛ فإنَّه يَقْشَعِرُّ ويَتَقَبَّضُ، ويُواري شَخْصَه، ويُغَيِّبُ أثَرَه، ويخفض صوتَه، ويُقِلُّ حديثَه؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه –رحمه الله:

هذه المسألةُ قد تقدَّم الجوابُ عنها عند كلامنا في سبب السُّرورِ والغَمِّ، حيث قلنا: إنَّ النَّفْسَ عند السُّرورِ تَبْسُطُ الدَّمَ في العُروق إلى ظاهِرِ البدنِ، وإنَّها عند الغَمِّ تَحْصُرُه، وبانْحِصارِ الحرارةِ إلى عُمْقِ البدنِ، وإلى مَنْشَئِها[٢] من القلب ما يُكْثِرُ هناك البخارَ الدُّخَانيَّ ويُبْرِزُهُ [إلى] ظاهِرِ[٣] البدنِ[٤].

واشتِقاقُ اسْمِ الغَمِّ يدلُّ على معناه؛ لأنَّ القلبَ يلْحقَه ما يلْحقُ الشيءَ الحارَّ إذا غُمَّ، فيمنعُ ذلك الحرارةَ من الانتشار والظُّهورِ إلى سطح البدن؛ ولذلك يتنفُّسُ الإنسان عند الغمِّ[٥] تنفُّسًا شديدًا كثيرًا؛ لحاجة القلبِ إلى هواء يُخْرِجُ عنه الفضلةَ الدُّخَانيَّةَ التي فيه، ويَجْلِبُ له هواءً آخَرَ صافيًا يُنَمِّي الحرارةَ ويُرَوِّحُها، كالحال في النار التي من خارج.

وهاتان الحالتان متلازمتان، أعني مِزَاجَ القلْبِ، وحركةَ النَّفسِ، وذلك أنَّه إن عَرَضَ

(١) في القاموس: «نعر كمنع وضرب –وهذه أكثر– نعيرًا ونعارًا: صاح صوت بخيشومه».

(٢) في الأصل: «وإلى منشأه».

(٣) في الأصل: «ويبرز ظاهر».

(٤) راجع صفحة ٢٥٠– ٢٥١.

(٥) في اللسان: «وسمي الغم غمًّا لاشتماله على القلب».

للنفس انْقِباضٌ غارت الحرارةُ من أقْطارِ البدنِ إلى عُمْقِه. وإن اتَّفقَ لمِزاجِ البدن غُؤُورٌ من الحرارة، وانحصارٌ إلى ناحية القلبِ، انقبضت النَّفْسُ؛ لأنَّ أحَدَهما مُلازمٌ للآخَرِ تابعٌ له؛ ولهذا ظَنَّ قومٌ أنَّ النَّفْسَ مِزاجٌ ما، وظَنَّ آخرون أنَّها حالٌ تابعةٌ لمِزاجِ البدنِ.

والخمرُ وما يجري مجراها من الأشربة والأدويةِ التي تَبْسُطُ الحرارةَ بلُطْفِها، وتُنَمِّيها وتنْشُرهُا إلى ظاهر البدن- يَعْرِضُ منها السُّرورُ والطَّرَبُ، والأدويةُ التي تُبَرِّدُ البدنَ، وتقبض الحرارةَ يعرضَ منها [١٥٧-أ] ضِدُّ ذلك.

والمِزاجُ السَّوْداويُّ معه -أبدًا- الغمُّ، والمِزاجُ الدَّمَويُّ معه -أبدًا- السُّرورُ.

وكما أنَّ الأدويةَ والأغذيةَ يعرضُ منها للمزاج هذا العارضُ، وتَتْبَعَه حركةُ النَّفْسِ، فكذلك الحديثُ والألحانُ، وصوتُ الآلاتِ من الأوتار و المزامير- تُحَرِّكُ النفسَ أيضًا، ويتبعُ ذلك حركةُ مِزَاجِ البدنِ؛ لاتِّصال المزاج بالنَّفْس، ولأنَّهما متلازمان يؤَثِّرُ أحدُهما في الآخَرِ، ويتبعُ فعلُ أحدِهما فعلَ الآخَرِ(١).

(١٥٦)

مسألة

لِمَ صارَ الكذَّابُ يصدُقُ كثيرًا، والصادق يكْذِبُ نادرًا؟

وهل يَنْتَقِلُ إلْفُ الصِّدقِ إلى الكذب؟

وهل يتحوَّلُ إلْفُ الكذبِ إلى الصِّدقِ أم يستحيلُ ذلك؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّ الصِّدقَ والكذبَ يجريان مِن النَّفْس مجرى الصحَّةِ والمرضِ؛ لأنَّ الصِّدقَ لها

(١) راجع ما نقله أبو حيان في المقابسة التاسعة عشرة عن أبي سليمان المنطقي في السماع والغناء وأثرهما في النفس، ص ١٧٣- ١٧٤.

صحةٌ ما، والكذبَ مرضٌ ما.

وأيضًا فإنَّ الصدقَ من الخَبَرِ يجري مجرى الصحَّةِ، والكذبَ منه يجري مجرى المرض.

فكما أنَّ الصحَّةَ من الجسم أكثرُ من المرضِ؛ لأنَّ المرضَ إنَّما يكون في عضو أو عضوين أو ثلاثةٍ، فكذلك الصحَّةُ في النَّفْسِ أكثرُ من المرضِ؛ لأنَّ المرضَ إنَّما يكونُ منها في قوة أو قوتين، وفي خُلُقٍ أو خُلُقَيْن.

وكما أنَّ الجسمَ لو كثرت أمراضُ أعضائِه، أوْ لو توالَتْ أمراضٌ كثيرةٌ على عضو منه لأبْطَلَتْهُ وأعْدَمَتْه، فكذلك النَّفْسُ لو كثرت أمراضُ قواها، أوْ توالت أمراضٌ كثيرةٌ على قوَّة واحدةٍ لأهلكتْها.

وإنَّما الاعتدالُ الموضوعُ لكلِّ واحدٍ من الجسم والنَّفْسِ هو الذي يحفظُ عليه وجودَه، فإنْ طَرَقَ واحدًا [١٥٧-ب] منهما مرضٌ في بعض الأحوال حتى يُخْرِجَه عن اعتداله، فإنَّما يكونُ ذلك في جزء من الأجزاء، وقوةٍ من القُوى، ثم يكونُ ذلك زمانًا يسيرًا، ويرجعُ بعد ذلك إلى الاعتدال الموضوع له.

فأمَّا إنْ تَوَهَّمَ أنَّ الأمراضَ تَسْتَولِي على جميع أعضاءِ الجسمِ حتى لا يبقى منه جزءٌ صحيحٌ، أو تَتَوالى إلى أمراض كثيرةٌ في زمان طويلٍ متَّصلٍ على عضو واحدٍ، فإنَّ ذلك وَهْمٌ باطلٌ؛ لأنَّه لو صَحَّ وَهْمُه لبَطَل ذلك الجسم، أو ذلك العضوُ الذي توهم فيه. والدليل على ذلك أنَّ القلبَ لما كان مبدأ الحياةِ الذي منه تَسْري الحياةُ في جميع البدنِ صار محفوظًا غايةَ الحفظِ من الأمراض؛ لأنَّه لو عرض له مرضٌ لَسَرَى ذلك المرضُ في جميع أجزاءِ البدنِ سريعًا، وعَرَض منه التَّلَفُ السَّريعُ، والموتُ الوَحِيُّ.

وهذه حالُ النَّفْسِ في اعتدالها ومرضها.

ولمَّا كان الكذبُ يعطيها صورةً مشوَّهةً، أيْ صورةَ الشيءَ على خلاف ما هو به، صار المعطِي والمعطَى مريضين به؛ ولذلك لا يَتكلَّف أحد ذلك، ولا يتعمَّدُه إلَّا

لضرورة داعيةٍ، أو لأنَّه يَظُنُّ بذلك الكذبِ أنه نافعُ له أيضًا، كما ينفع السُّمُّ الجسمَ في بعض الأحوالِ، فَيَتَجَشَّمُ هذه السَّماجةَ على استكراه من نفسه، وربما تكرّر منه ذلك فصار عادةً، كما تصيرُ سائرُ القبائحِ أَخْلاقًا وعاداتٍ، وكما تصيرُ المآكل الضارَّةُ عادةً سيِّئةً لقومٍ.

وأيضًا فإنَّ المعتادَ للكذب إنَّما يتمُّ له الكذبُ إذا خَلَطَهُ بالصِّدقِ، وإذا سُمِعَ أيضًا منه الصِّدقُ، وإلَّا لمْ يتم له الكذبُ أيضًا؛ لأنَّ الباطل لا قِوامَ له إلَّا إذا امْتَزَج بالحقّ.

* * *

فأمَّا قولُك: هل ينتقلُ من اعتادَ الصِّدقَ إلى الكذبِ، أو مَنْ أَلِفَ الكذبَ إلى الصِّدق؟ فلولا أنَّ ذلك ممكنٌ ومُشَاهَدٌ في النَّاسِ، لَمَا وُضِعَتْ السُّنَنُ [١٥٨-أ] ولا قُوِّمَ الأحْدَاثُ، ولا عُنِيَ النَّاسُ بتأديب أولادِهم، ولا عَاتَبَ أحدٌ أحدًا، ولكنّ هذه الأشياءَ شائعةٌ في النَّاسِ، ظاهرةٌ فيهم.

وقد بُيِّنَ ذلك في كتب الأخلاق، فإنْ أردْتَ استقصاءَه فخذْه من هناك، إن شاء الله.

(١٥٧)

مسألة

ذكرْت -أيّدك الله- مسائلَ لا تستحقُّ الجوابَ من آراء العامَّةِ، وجَهَالاتٍ وَقَعَتْ لهم مثل قولهم: إذا دخل الذُّباب في ثياب أحدهم يَمْرضُ، وقولهم: دِيَةُ نَمْلَةٍ تَمْرَةٌ، وإذا طَنَّتْ أُذُنُ أحدِهم قالوا كيت وكيت.

وهذه المسائلُ وأشباهُها إنَّما ينبغي أن يُهْزَأَ بها، ويُتَمَلَّحَ بإيرَادِها على طريق النَّادرة، فأمَّا أَنْ تطلب لها أجوبة، فما أظن عاقلًا يَعْتَرِفُ بها، فكيف نُجيبُ عنها؟ والله يغفر لك ويُصْلحُك.

(١٥٨)

مسألة

ما الفرق بين العِرَافةِ والكِهانةِ، والتَّنْجيم والطَّرْق، والعِيافَةِ، والزَّجْرِ[١]؟
وهل تُشارِكُ العَرَبَ في هذه الأشياءِ أُمَّةٌ أُخرى أَمْ لا؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

أمَّا الفرق بين العِرافة والكِهانةِ فهو أنَّ العَرَّافَ يُخْبرُ عن الأمور الماضيةِ، والكاهِنُ يخبر بالأمور المستقبَلَةِ، وذلك أنَّ العِرافةَ معرفةُ الآثار، والاستدلالُ منها على مؤثِّرها. والكِهانةُ هي قوّةٌ في النَّفْسِ تطالع الأمورَ الكائنةَ بتخلِّيها عن الحواسِّ، ومرتَبَتُها عاليةٌ على العِرافة. وقد تكلَّمنا عليها في كتابنا الذي سميناه «الفوز»، عند ذكرِنا الفرْق بين النّبي والمتنبّي، وفي القوَّة التي يكون بها الوَحْيُ، وكيفيّة ذلك، فخذْه من هناك.

* * *

وأمَّا الفرقُ بين التَّنجيم وما يجري مجرى الفأْلِ فظاهر؛ لأنَّ التَّنجيمَ صناعةٌ تُتَعَرَّفُ بها حركاتُ الأشخاصِ العاليةِ وتأثيرُها في الأشخاص السُّفْلِيَّةِ، وهي صناعةٌ طبيعيَّةٌ، وإنْ كانَ قد حُمِلَ عليها أكثر من طاقتها، أعني أنَّ المنجِّمَ ربما يُضَمِّنُ العلْمَ من جزئياتِ الأمورِ ودقائقِها ما لا يُوصَلُ إليه بهذه الصناعةِ، فيخبرُ بالكائنات على طريقةِ تأثيرِ الشيء [١٥٨-ب] في مثله، وذلك أنَّ الشمسَ إذا تحركت في دورةٍ واحدةٍ من أدوارها أثَّرَت فيها ضُرُوبًا من التَّأثيرِ في هذا العالَم، وكذلك كلُّ كوكب من الكواكب له أثرٌ بحركتِه ودورتِه وشُعاعِه الذي يصلُ إلى عالَمِنا هذا. فالمنجِّمُ إنما يقول مثلًا: إنَّ السّنَةَ الآتيةَ تجتمع [فيها] دلائلُ الشمسِ وزُحَل، فتؤثِّر في عالَمِنَا هذا أثرًا مركَّبًا من

(١) في الأصل: «والجزو».

طبيعتي هاتين الحركتين، فتكون حال الهواءِ كيت وكيت. وكذلك حال الاسْتُقُصَّاتِ الأربع[1]. ولمَّا كان الحيوانُ والنَّباتُ مركَّبين من هذه الطبائعِ، وجب أنْ يكونَ كلُّ ما أثَّر في بسائِطها يؤثِّر أيضًا في المركَّباتِ منها.

فتأْثيرُ النُّجومِ في عالمنا تأثيرٌ طبيعيٌّ. والمنجم يُخْبِرُ بِحَسَب ما يَحْسِبُ من حركاتها وشُعاعاتها الواصلِ إلينا آثارُها حُكْمًا طبيعيًّا، وإنْ كان يغْلَطُ أحيانًا بِحَسَبِ دِقَّةِ نظرِه، وكثْرةِ الحركاتِ والمناسباتِ التي تجتمع من جملة الأفلاكِ والكواكبِ، وقبولِ ما يَقْبَلُ من أجزاءِ عالَم الكون والفسادِ، وتلك الآثار مع اختلافها.

* * *

فأمَّا أصحابُ الفأْلِ، وزَجْرِ الطير، وطَرْقِ الحَصَى، ومَا أشْبَهَ ذلك، فإنَّها ظُنُونٌ، والصِّدْقُ فيها إنَّما يكونُ على طريق الاتِّفَاقِ، وفي النَّادِرِ، وليس تَسْتَنِدُ إلى أصْل، ولا يقومُ عليها دليلٌ؛ لأنَّها ليست طبيعيَّةً، ولا نَفْسانيَّةً، ولا إلهيَّةً، وإنَّما هي اخْتِياراتٌ بِحَسَبِ الأوْهامِ والظُّنونِ، وهي تَكْذِبُ كثيرًا، وتَصْدُقُ قليلًا، كما يعْرِضُ ذلك لمن أخْبَرَ أنَّ غدًا يجيء المَطَرُ، أو يركبُ الأمير، بغير دليلٍ ولا إقْناعٍ؛ بل تكلَّم بذلك، وأرْسلَ الحكْمَ به إرْسالًا، فربما صحَّ ووافَقَ أنْ يُطابِقَ الحقيقةَ، وفي الأكْثرِ يَبْطُلُ ولا يصحّ.

* * *

والأُمَمُ تُشارِكُ العربَ في هذه الأشياءِ، إلَّا أنَّ العربَ تَخْتَصُّ من العِرَافَة ومِنْ زَجْرِ الطيرِ بأكْثَرَ مِمَّا في الأُمَمِ الأُخَر.

---

(١) الاستقصات الأربع: هي النار والهواء والماء والأرض.

(١٥٩)

مسألة

[١٥٩-أ] لِمَ صارتْ أبوابُ البْحثِ عن كل شيء موجودٍ أربعةً؟ وهي: هل، والثاني ما، والثالث أيّ، والرابع لِمَ.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

لأنَّ هذه الأشياءَ الأربعةَ(١) هي مبادئُ جميع الموجودات وعِلَلُها الأُوَلُ. والشُّكُوكُ إنَّما تعرِضُ في هذه، فإذا أُحِيطَ بها لَمْ يبقَ وجهٌ لدخول شكٍّ.

وذلك أنَّ المبْدأَ في وجودِ الشيءِ هو ثَبَاتُ ذاتِه، أعني هُويَّتَه التي يُبْحَثُ عنها بهل، فإذا شَكَّ إنسانٌ في هُوِيَّةِ الشيءِ، أيْ في وجود ذاتِه، لم يُبْحَثُ عن شيء آخر من أمره.

فإذا زال عنه الشَّكُّ في وجوده، وأثْبَتَ له ذاتًا وهويَّة، جاز بعد ذلك أنْ يَبْحَثَ عن المبدأ الثاني من وجوده وهو صورتُه، أعني نوعَه الذي قَوَّمَه، وصار به هو ما هو، وهذا هو البحث بما؛ لأنَّ ما هي بَحْثٌ عن النوع، والصورةِ المقوِّمةِ.

فإذا حَصَّلَ الإنسان في الشيء المحجوبِ عنه هذين، وهما(٢): الوجودُ الأوَّلُ والهويَّةُ التي بحث عنها بهل، والوجودُ الثاني وهو النوعيَّةُ أعني الصورةَ المقوِّمةَ التي بحث عنها بما- جاز أنْ يَبْحَثَ عن الشيء الذي يُميِّزُه من غيره، أعني الفصْلَ، وهذا هو المبدأُ الثالثُ؛ لأنَّ الذي يميِّزه من غيره هو الذي يُبْحَثُ عنه بأي، أعني الفصلَ الذاتيَّ له.

فإذا حَصَّلَ من الشيء المبحوثِ عنه هذه المبادئَ الثلاثة، لمْ يبقَ في أمرِه ما

(١) في الأصل: «الأربعة الأشياء».

(٢) في الأصل: «هذان وهمو».

يَعْتَرِضُه شكٌّ، وصحَّ العلْمُ به إلَّا حالَ كمالِه، والشيءَ الذي من أجله وُجِدَ، وهذه العلَّةُ الأخيرةُ التي تُسمَّى الكماليَّة وهي أشرفُ العلل. وأرسطاليسُ [١٥٩-ب] هو أوَّلُ من نبَّه عليها واستخرجها، وذاك أنَّ العللَ الثلاثَ هي كلُّها خَوادِمُ وأسبابٌ لهذه العلَّةِ الأخيرةِ، وكأنها كلَّها إنما وُجِدَتْ لها ولأجلها[١]. وهذه التي يُبْحَثُ عنها بِلِمَ.

فإذا عُرِفَ لِمَ وُجِدَ، وما غرضُه الأخيرُ -أعني الذي وُجِدَ من أجْله- انقطعَ البحثُ، وحَصَل العلْمُ التَّامُّ بالشيء، وزالت الشكوكُ كلها في أمره، ولَمْ يَبقَ وجه تتشوَّقُه النَّفْس بالرَّوِيَّةِ فيه، والشَّوقِ إلى معرفته؛ لأنَّ الإحاطةَ بجميع عِلَلِهِ ومبادئِه واقعةٌ حاصلةٌ، وليس للشَّكِّ وجهٌ يتطرَّقُ إليه، فلذلك صارت البحوثُ أربعة لا أقلَّ ولا أكثر.

(١٦٠)

مسألة

ما المعدومُ؟ وكيف البحثُ عنه؟

وما فائدةُ الاختلافِ فيه؟

وما الذي أطال المتكلمون الكلامَ في اسمه ومعناه؟

وهل لقولهم[٢] محصول؟ فإني ما رأيت مسألة لا تمكن من نفسها غَيْرَها.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّ المعدومَ الذي يشير إليه المتكلمون خاصّةً هو موجودٌ بوجه من الوجوهِ؛ ولذلك صحَّت الإشارةُ إليه، والكلامُ عليه. ومثال ذلك أنَّ زيدًا إذا تُوُهِّمَ معدومًا، فإنَّ

(١) في الأصل: «له ولأجله».

(٢) في الأصل: «لقواهم».

صورتَه قائمةٌ في وهْم المتكلِّم على عَدَمِه. وتلك الصورةُ له في الوهْم هي[1] وجود ما له. وكذلك حالُ كلِّ ما يَتوهَّمونه معْدومًا من جسم، أو عَرَضٍ، أو حالٍ، لا معدومة، بل[2] ملحوظة. والدليل على [ذلك] أنَّا لا نَتوهَّمُ شيئًا معدومًا إلَّا ونتصورُ له حالًا قد وُجِدَ فيها، أو يوجَدُ فيها، وصورتُه تلك قائمةٌ في وهْمنا، وهي وجود ما.

فأمَّا المعدومُ [١٦٠-أ] المطْلَقُ الذي لا يَسْتَنِدُ إلى شخص ما، ولا إلى عَرَضٍ فيه، وحالٍ له، فإنَّه لا يُضْبَطُ بوهم، ولا يُتَكلَّمُ عليه، ولا تصحُّ مسألةُ أحدٍ عنه؛ لأنَّه لا شيءَ على الإطلاق.

وإنَّما تصحُّ المسألةُ عن شيء ثَمَّ، تَعْرِضُ له أحوالٌ إما حاضرةٌ فيه، أو منْتَظَرَةٌ له؛ ولذلك زعم أكثرُ المتكلمين أنَّ المعدومَ هو شيء، وزعم بعضهم أنه لا شيء، أعني أنهم لا يسمُّونه بشيء.

وإنَّما عرض لهم هذا الخلافُ لأنَّ منهم من لَحَظَه من حيثُ الوهم، ومنهم من لحظه من حيثُ الحسِّ. فمَنْ لحظه في وهمه أثْبَته شيئًا، ومَنْ لحظه مِنْ حِسِّه لم يُثْبِته شيئًا.

والدليل على أنَّ المعدومَ الذي يُشيرون إليه هو ما ذكرناه، وعلى الحال التي وصفناها- أنَّ القومَ إذا تَعَاوَرُوا مسألةَ المعدوم سألوا عن الجوهر: هل هو في العَدَم؟ وعن السَّواد هل هو سواد في العدم؟ وكذلك جميعُ أمثلتهم إنَّما هي من أمور محسوسةٍ، إذا صارت غيرَ محسوسةٍ كيف تكونُ أحوالُها؟ ثم يكونُ جوابُهم عن ذلك بما يتَصَوَّرُ منه للنفْس، ويَقومُ في الوهْم، فيقولون في السَّواد الذي حقيقتُه أنه أثَرٌ في البصر من مؤَثِّر يَعْرِضُ منه القَبْضُ: إنه في العدم أيضًا كذلك. كأنَّهم يَتَوَهَّمون أنه يَفْعَلُ بالبصر وهو معدومٌ ما يفعلُه وهو موجود.

(١) في الأصل: «هي».
(٢) في الأصل: «إلى».

وإنَّما عرض لهم هذا الوهْمُ لأنَّ القوةَ التي ترتقي إليها الحواسُّ تَقْبَلُ شبيهًا بالآثار التي تَقْبَلُها؛ أي تَحْصُلُ لها الصُّورةُ مجردةً من المادة، وهذا هو العلم الحسِّيُّ.

لو أمكنهم إثباتُ صورةٍ عقليَّةٍ ونَفْيُها لتكلَّموا على الموجود العقليِّ، والمعدوم العقليِّ. ولو أمكنهم ذلك لجاز أنْ يَسْألوا أيضًا عن العدم المطلَقِ: هل يُشارُ إليه أم لا يُشار إليه؟ ولكن هذه [١٦٠-ب] الأمورَ غابَتْ عنهم[١]. وإنما سألت عن مذاهبهم، وعمَّا يَسألون عنه، وقد خرج الجواب، ولَاحَ لك بمشيئة الله.

(١٦١)

مسألة

سمعتُ شيخًا من الأطباء يقول:

أنا أَفْرَحُ بِبُرْءِ العليلِ على تَدْبِيرِي، وأَسَرُّ بذلك جدًّا.

قلتُ له: فما تعرِف علَّةَ ذلك؟ قال: لا.

فذكرْتُ له ما يَمُرُّ بك في الجواب إن شاء الله.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّما فَرِحَ الطبيبُ بنفسه، وصحَّةِ عِلْمِه، وذاك أنَّه إذا شاهد عليلًا احتاج أنْ يَتَعَرَّف أوّلًا عِلَّتَه حتى يَعْلَمَها على الصحَّةِ والحقيقةِ. فإذا عَلِمها قابلها بضدِّها من الأدْوية والأغْذِيةِ فيكون ذلك سببًا لبُرْءِ العليل.

فالطبيبُ حينئذٍ يكونُ قد أصاب في معرفة العلَّةِ، ثم في مُقَابلتِها بالدَّواءِ الذي هو ضدُّها.

---

(١) في الأصل: «غايتهم عنهم».

وهذه الإصابةُ هي الحالُ التي يَلْتَمِسُها بِعِلْمِه، ويَسْعى لها طولَ زمانِ دَرْسِه ورويَّتِه.

ومن شأن النَّفْسِ إذا تحركت نحو مطلوبٍ حركةً قويَّةً في زمانٍ طويلٍ، بِشَوْقٍ شديدٍ، ثم ظَفِرتْ به فرِحَت له، ولحقها انْبِسَاطٌ وسرور عجيبٌ.

(١٦٢)

مسألة

ثم قُلْتَ -أَيَّدَك الله- سُئِل ابنُ العميدِ: لِمَ لَمْ يتَّفق النَّاس في التَّعامل على المُثَامَنَةِ بالياقوت والجوهرِ، أو بالنُّحاس والحديدِ والرَّصاصِ دون الفضَّةِ والذَّهَب؟

وما الذي قَصَرَهُم عليهما مع إمكانِ غيرِهما أنْ يقوم مقامهما، ويجرِي مجراهما؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

قد تَبَيَّنَ أَنَّ الإنسانَ لا تتمُّ له الحياة بالتَّفَرُّد؛ لحاجته إلى المعاونات الكبيرةِ [١٦١-أ] ممّنْ يُعِدُّ له الأغذيةَ الموافِقَةَ، والأدْويةَ، والكُسْوةَ، والمنزِلَ والكِنَّ، وغيرَ ذلك من سائر الأسبابِ التي بعضُها ضروريَّةٌ في المعيشة، وبعضُها نافعةٌ في تحسين العَيْشِ وتَفْضِيلِه، حتى يكون لذيذًا أو جميلًا أو فاضلًا.

وليس يجري الإنسان مجرى سائرِ الحيواناتِ التي أُزِيحَتْ عِلَّتُها في ضرورات عيشِها وفيما تقومُ به حياتُها بالطبع. فالاهتداءُ إلى الغِذاء والرِّياشِ وغيرهما من حاجات بَدَنِه؛ ولذلك أُمِدَّ بالعقل، وأُعينَ به ليَسْتخدمَ به كلَّ شيء، وَيَتَوصَّلَ بمكانه إلى كل أَرَب.

ولمَّا كان التعاوُنُ واجبًا بالضَّرورة، والاجتماعُ الكثيرُ طبيعيًّا في بقاء الواحدِ- وَجَبَ لذلك أنْ يتمدَّنَ الناس، أي يجتمعوا ويتوزَّعوا الأعمالَ والمِهَنَ ليتمَّ من الجميع هذا الشيء المطلوبُ، أعني البقاءَ والحياةَ على أفضلِ ما يمكن. ولمَّا فرضنا

أنَّ الاجتماعَ قد وَقَعَ، والتعاونَ قد حصل عَرضَ أنَّ النَّجّارَ الذي يقطع الخشب ويُهيِّئُه للحدَّاد، والحدَّادَ الذي يقطع الحديد ويُهَيِّئُه للحرّاث، وكذلك كلُّ واحدٍ منهم إذا احتاج إلى صاحبه الذي عاوَنَهُ، قد يقعُ اسْتِغْناءُ صاحبِه عنه في ذلك الوقتِ، فإنَّ الحدَّادَ إذا احتاج إلى صناعة الحياكةِ، وصاحب الثَّوبِ غيرُ محتاجٍ إلى صناعة الحدَّادِ وقَفَ التعاونُ، ولَمْ تَدُرْ المعاملةُ، وحَصَل كلُّ واحدٍ على عمله الذي لا يُجْدي عليه فيما يُضْطَر إليه من حاجات بدنِه التي من أجلها وقع التعاون، واحتيج لذلك إلى قَيِّم للجماعة، ووكَيلٍ مُشْرِفٍ على أعمالهم ومِهَنِهم، موثوقٍ بأمانته وعدالتِه؛ ليَقْبَلَ الجميعُ أمرَه، ويصيرَ حكْمُه جائزًا، وأمْرُه نافذًا مصدَّقًا، وأمانتُه صحيحة؛ ليأخذَ من كل أحد، ويستوفيَ عليه [١٦١-ب] قَدْرَ ما عاوَنَ به، ويُعطِيَه مِنْ مُعاونَةِ غيره بقِسْطه من غير حَيْفٍ. وإنَّما يتمُّ له ذلك بأنْ يُقَوِّمَ عملَ كلِّ واحدٍ منهم ويُحَصِّلُه، ثم يعطيَه بمقدار تَعَبِه وعملِه مِنْ عَمَلِ الآخَرِ الذي يلتمسُ معاونتَه. وهذا الفعلُ أيضًا لا يتمُّ لهذا القيِّم المسْتَوفِي أعْمالَ النَّاس إلَّا بأنْ يأتيَه كلُّ مَنْ عمل عملًا، فيعرضَه عليه، ويأخذَ منه علامةً مِنْ طابَعٍ أو غيرِه، يكونُ في يده متى عَرَضَه قُبِلَ ولَمْ يُنْسَ، وعُرِفتْ صحَّةُ دعواه، وأُعْطِيَ به مِنْ تَعَبِ غيره بمقداره.

ثم لمَّا نُظِرَ في هذا الشيءِ الذي يُحتمل أنْ يكون بهذه الصِّفةِ فلمْ يمكنْ أنْ يُجْعلَ من الأشياء الموجودةِ دائمًا، وممَّا يقْدِرُ كلُّ أحد على تناوُلِه، ومَدِّ اليدِ إليه؛ لئلَّا يُحَصِّله من لا يعملُ عملًا، ولا يُعِينُ أحدًا بكدِّه، ويَتَوصَّل به إلى كدِّ غيرِه، فيؤدِّي إلى خلاف ما دُبِّر لإتمام المدنيَّةِ والتعاونِ، فوجب أنْ يكونَ هذا الطابَعُ من جوهر عزيزِ الوجودِ؛ ليُمْكِنَ حِفظُه، والاحتياطُ عليه، ولا يصل إلَّا من جهة ذلك القيِّم إلى مستحِقِّه الذي يعرض عملَه وكدَّه، ووجب مع ذلك أنْ يكونَ مع عزَّةِ وجودِه غيرَ قابل للفساد من الماء والنار والهواء بنحوِ ما يُمكنُ ذلك في عالَمِنا هذا؛ فإنَّه متى كان شيئًا مما يبتلُّ بالماء، أو يحترِقُ بالنَّار، أو تُفسِدُ صورتَه بعضُ العناصر الأربع- لم يأْمَنْ

صاحبُ التَّعبِ الكثيرِ أنْ يُحَصِّلَه ثم يَفْسُدَ عنده، فيضِيعُ عملُه، ولا يُصدَّقُ فيما أعَانَ به، وكدَّ فيه، فوجب أنْ يكونَ هذا الطابَعُ حافظًا لصورته، خفيفَ المحملِ مع ذلك، مأمونًا عليه الفسادُ مُدَّةً طويلةً من الطبائع الأربعِ، ومن الفساد الذي يكونُ بالمِهْنَة أيضًا كالكسر والرضِّ وغيرِهما.

ولمَّا تُصُفِّحَتِ [١٦٢-أ] الموجوداتُ لم يوجدْ شيء يجمع هذه الفضائلِ إلَّا الأشياءُ المعدنيَّةُ، ومن بين الأشياء المعدنيةِ الجواهرُ التي تذوبُ بالنار، وتجمد بالهواء. ومن بين هذه الذَّهبُ وحْدَه؛ فإنَّه أبقاها وأعزُّها وأحْفظُها لصورته، وأسْلَمُها على النار والهواءِ والماءِ والأرضِ، وهو مع ذلك سليمٌ على الكسر والقَطْعِ والرضِّ، يُعيد صورةَ نفسِه بالذَّوب، ويحفظُها من جميع عوارضِ الفسادِ زمانًا طويلًا جدًّا. فجُعِل مقوِّمًا للصنائع، وعلامةً لهذا القيِّم، ثم احتيط عليه بأنْ طُبِعَ بخاتَمه وعلاماتِه. كلُّ ذلك خوفًا من تَوَصُّل الأشرارِ إليه ممَّن يَرْتَفِقُ مِنْ عملِ غيرِه، ولا يُرْفِقُ غيرَه، فإنَّ هذا الفعلَ هو الظلمُ الذي يَرْتَفِعُ به التعاون، ويزول معه النظام، ويَبْطُلُ بسببه الاجتماعُ والتعايُشُ.

ثم لمَّا وُجِدَ هذا الجوهرُ الذي جَمَعَ هذه الفضائلَ، واحتيط عليه ضروب الاحتياطات من أنْ يصلَ إلى غير مستحقِّه- عرض فيه عارضٌ آخرُ، وهو [أنَّ] الذي عاوَنَ النَّاسَ بمعاونة استحقَّ بها شيئًا منه، ربما احتاج إلى معاونة يسيرةٍ لا تساوي تعبَه الأوَّلَ، ولا تقرُبُ منه. مثالُ ذلك أنه ربما تَعِب الإنسان أيامًا ليُحَصِّلَ لغيرِه عَمَل الرّحى بمؤونة وكلفةٍ وحكْمةٍ بليغةٍ. فإذا أُعْطِيَ مِنْ هذا الجوهرِ قيمةَ عملِه [ثم] احتاج إلى بَقْل أو خلالٍ أو عَرَضٍ يسيرٍ، لا يستطيع أنْ يعطيَه شيئًا من الجوهر الذي عنده، ولا أقلَّ القليلِ منه؛ لأنَّ الجزءَ اليسيرَ جدًّا منه أكثرُ قيمةً من العملِ الذي يلتمسُه من غيره. فاحتيج لذلك إلى جوهر آخرَ تكونُ فضائلُه أنْقَصَ من الذَّهبِ؛ ليصيرَ خليفةً له يعملُ عملَه، وإنْ كان دونَه، فلمْ يوجدْ ما يجمع تلك الفضائلَ التي حكيناها في

الذَّهبِ شيءٌ[1] غيرُ الفضَّةِ، فجُعِلَتْ نائبةً[2] عنه [١٦٢-ب] ثم جُعِل كلُّ واحد من الذهب يساوي عشرةَ أضعافِه من الفضّة؛ لأنَّ العَشرةَ نهايةُ الآحاد، فوجب لذلك أنْ تكونَ قيمةُ الواحد من ذلك الجوهرِ عشرةَ أمثالِه من هذا الجوهرِ.

* * *

فأمَّا التفاوت الذي وقع بين صَرْفِ الدينار والدِّرهم، أعني أنْ صار منه الواحد بخمسة عشر درهمًا ونحوِها، وهي المسألة التي جعلتَها تالية لهذه المسألةِ- فإنمَّا ذلك لأجل التَّفاوُتِ في الوزن بين المثقالِ والدِّرهمِ، ثم لأجْلِ الغِشِّ الذي يكونُ في أحدهما. والأمر محفوظٌ مع ذلك في أنَّ الواحدَ من الذهبِ بإزاءِ عشرةٍ من الفضَّةِ إذا كان كلُّ واحدٍ منهما غيرَ مَشُوبٍ ولا مغْشوش.

(١٦٣)

مسألة

متى تَتَّصِلُ النَّفْسُ بالبدنِ؟ ومتى توجَدُ فيه؟

أفي حال ما يكونُ جنينًا، أم قبلها، أم بَعْدَها؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّ اتِّصالَ النَّفْسِ بالبدنِ، ووجودَها فيه ألفاظٌ متَّسَعٌ فيها.

والأَوْلى أنْ يُقال: ظهورُ أثرِ النفسِ في البدن على قَدْر استعدادِ البدنِ، وقبولِه إيَّاه.

وإنَّما تَحرَّزْنا من تلك الألفاظِ؛ لأنَّها تُوهِمُ أنَّ لها اتصالًا عَرَضيًّا أو جسْمِيًّا، وكِلا هذين غيرُ مطْلَقٍ على النفس.

(١) في الأصل: «الشيء».

(٢) في الأصل: «فجعل نائبًا».

والأَشْبَهُ إذا عبَّرْنا عن هذا المعنى أن نقولَ:

إنَّ النَّفْسَ جوهرٌ بسيط إذا حَضَر مِزاجٌ مستعدٌ لأنْ يَقْبَلَ له أثرًا كان ظهورُ ذلك الأثر على حسَبِ ذلك الاستعدادِ؛ لِنَسْلَمَ بهذه العبارةِ مِنْ ظنِّ مَنْ زعم أنَّ النفسَ تتقلَّبُ وتفْعَلُ أفعالَها على سبيل القَصْد والاخْتيارِ، أعني أنَّها تفعلُ في حالٍ، وتَمْنَعُ في أُخْرَى؛ فإنَّ هذا يجلب [١٦٣-ب] كثيرًا من الشكوك التي لا تليق بخصائصِ النَّفْسِ وأفعالِها.

وإذْ قد تحقَّقَتْ هذه العبارةُ فنقول:

إنَّ النطْفَةَ التي كُونُ منها الجنينُ إذا حَصَلَتْ في الرَّحم الموافِقِ كانَ أَوّلُ ما يظهر فيه من أثرِ الطبيعةِ ما يظهرُ مثْلُه في الأشياء المعْدِنيَّةِ، أعني أنَّ الحرارةَ اللطيفةَ تُنْضِجُهُ وتمْخَضُهُ[١]، وتُعْطِيه -إذا امتَزَج بالماء الذي يوافقُه مِنْ شهوة الأنثى- صورةً مركَّبَةً، كما يكون ذلك في اللَّبَن إذا مُزِجَ بالإنْفَحَةِ[٢]. أعني أنه يَثْخُنُ ويَخْثُر، ثم تُلِحُّ عليه الحرارةُ حتى يصيرَ مُلَوَّنًا بالحمْرة فيصيرُ مضغةً، ثم يستعدُّ بعد ذلك لقَبُول أثرِ آخَرَ؛ أعني أنَّ المضْغَةَ تستمد الغذاء، وتتصلُ بها عروقٌ كعروق الشَّجرِ والنباتِ، فيأْخُذُ مِنْ رحمِ أُمِّهِ بتلك العروق ما تأخُذُه عروقُ الشجر من تُرْبتِهِ، فيظهرُ فيه أثرُ النَّفْسِ الناميَةِ، أعني النباتيَّة، ثم يَقْوَى هذا الأثرُ فيه، ويستحكمُ على الأيام حتى يكْمُلَ، وينتهيَ بعد ذلك إلى أنْ يستعِدَّ لقبول الغذاءِ بغيرِ العروق، أعني أنه يَنتقِلُ بحركته لتناوُلِ غذائِه، فيظهرُ فيه أثرُ الحيوانِ أوَّلًا أوَّلًا. فإذا كمُلَ استعدادُه لقبول هذا الأثرِ، فارَقَ موضعَه، وقَبِلَ أثَرَ النَّفْسِ الحيوانيَّةِ، ثم لا يزالُ في مرتبةِ البهائم من الحيوان إلى أنْ يصيرَ فيه استعدادٌ لقبولِ أثر النُّطْقِ؛ أعني التمييزَ والرَّوِيَّةَ، فحينئذٍ يظهرُ فيه أثرُ العقل، ثم لا يزالُ يَقْوَى هذا الأثرُ فيه على قدْرِ استعدادِه وقبولِه حتى يبلُغَ نهايةَ درجتِه وكمالِه من

(١) تمخضه: أي تحركه.

(٢) في اللسان: «الإنفحة: لا تكون إلَّا لذي كرش. وهو شيء يخرج من بطنه أصفر، يعصر في صوفة مبتلة في اللبن فيغلظ كالجبن».

الإنسانيَّةِ، ويُشارِفَ الدرجةَ التي تَعْلو درجةَ الإنسانِ، فيستعدُّ لقبول أثرِ الملك. فحينئذٍ يجب أن ينْشأ النشأةَ الآخرةَ بحال أقوى من [١٦٣-ب] الحالة الأولى المتقدمة.

وهذا الكلام ليس يقتضي أن يُقال فيه: متى تتصلُ وتنفصلُ، بل من شأن القائل له أن يُقال فيه: متى يستعدُّ ويقبلُ. وأمَّا النَّفْس فهي مُعْطِيَةٌ للذَّات كلَّ ما قَبِلَ أثرَها بحسب قبولِه واستعدادِه وتَهيُّئِه.

وقد تبيَّنَ أنها تعطي البدنَ أحوالًا مختلفةً، وصُورًا متباينة[١]، قبل أن يكونَ جنينًا، وبعد أن تتمَّ الصورةُ الإنسانيَّةُ ليس[٢] ينقطع أثرُ النفسِ من البدن ألبتَّة على ضُروبِ أحوالِهِ، إلى أن يدُورَ ضروبَ أدْوارِه، وينتهيَ إلى غاية كمالِهِ. ولا ينبغي أن يُقالَ إنه يخلو منها في حالٍ من أحواله، وإنَّما يَقْوَى الأثرُ ويضعُفُ بحسبِ قبولِه. والسلام.

(١٦٤)

مسألة

سُئِلَ بعضُهم: إذَا فارَقَتْ النَّفْسُ الجَسَدَ، هل تَذْكُر مِنْ علومِها شيئًا أم لا؟ فأجاب بأنها تَذْكر المعقولَ كلَّه، ولا تذكر المحسوسَ.

فزاد السائلُ بما يَعْرِضُ للعليل من النسيان؟ أي كيف تَذْكر النَّفْسُ معقولَها إذا فارقَتْ البدنَ، وهي لا تذكر شيئًا منه إذا اعْتَلَّ البدن، أو بعضُ أعضاء البدنِ؟

فأجاب بما سيمرُّ بك.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّما يظهر أثرُ النَّفْسِ في البدنِ بحسَبِ حاجةِ البدنِ، وعلى قياس ما حكيْناه من

(١) في الأصل: «متناسبة».

(٢) في الأصل: «قبل ليس».

حالاته في التَّرَقِّي من حال إلى حال.

والتَّذَكُّرُ إنَّما هو إحضارُ صوَرِ المحسوسات من قوَّة الذِّكْرِ إلى قوة الخيال(١). وهاتان القوتان جميعًا إنَّما تحصِّلان(٢) صوَرَ المحسوساتِ من الحواسِّ أوَّلًا في حوامِلِها(٣) من الأجسام الطبيعيَّةِ، [ثم] تحصِّلانها بسيطًا في غير حاملٍ جسْمِيٍّ، بل في قوَّةِ [١٦٤-أ] النَّفْسِ المسمَّاة ذِكْرًا. وإنَّما احْتيجَ إلى هذه القوةِ لأغْراضِ البدن وحاجتِه إلى الشيء بعد الشيء. فإذا استحال البدنُ، وزالت الحاجةُ إلى الحواسِّ، سَقَطَتْ الحاجةُ إلى الذكْرِ أيضًا، وصارت النفسُ مستغْنِيَة بذاتها وما فيها من صُوَرِ العقل، أعني التي تُسمَّى أوائل؛ لأنَّ تلك هي ذاتُ العقْل غير محتاجةٍ إلى مادَّة، ولا إلى جسم توجَدُ بوجوده، أعني أَنَّ الأمورَ الموجودةَ في العقْلِ هي العقلُ، وهي التي نسمِّيها الآن أوائل وليست في مادَّة، ولا محتاجة إليها.

وجميع قُوَى النَّفْسِ التي تتمُّ بالبدنِ وبآلات جسْميَّةٍ، فإنها تَبْطُلُ ببطْلانِ البدنِ، أي تَسْتَغْنِي عنها النَّفْسُ بما هي نفسٌ وجوهرٌ بسيطٌ. وإنَّما احتاجت إليه لأجل حاجاتِ البدنِ المشارِكِ للنَّفْسِ، المستمِدِّ منها البقاءَ الملائمَ لها إذا كان نباتًا أو حيوانًا أو إنسانًا. فأمَّا النَّفْسُ بما هي جوهرٌ بسيطٌ فغيرُ محتاجةٍ إلى شيء من هذه الآلاتِ الجسميَّة.

وإنَّما عَرَضَتْ لك هذه الحيرةُ لأنَّك سألتَ عن أمرٍ بسيطٍ، مع توهُّمِك إيَّاه مُركَّبًا، وحالُ المركَّبِ غيرُ حالِ البسيطِ، أعني أنَّ الآلاتِ البدنيَّةَ كلَّها هي أيضًا مركَّبةٌ نَحْوَ تماماتٍ لها؛ ليكْمُلَ بها أيضًا شيءٌ مركَّبٌ.

والحواسُّ الخمسُ، والقُوَى التي تناسبُها من التخيُّل، والوَهْم، والفكرِ لا تتمُّ إلَّا بآلاتٍ وأمزجةٍ مناسبةٍ تتمُّ بها أفعالٌ مركَّبةٌ.

---

(١) في الأصل: «الحمال».

(٢) في الأصل: «إنها ويحصلان».

(٣) في الأصل: «أولًا إن في حواملها».

فإذا عادت الجواهر إلى بسائطها، بطل الفعلُ المركَّبُ أيضًا بِبُطْلانِ الآلات المركَّبةِ، واستغنى الجوهر البسيطُ القائمُ بذاته عن حاجات البدنِ وضروراتِه التي تَمَّ وجودُه بها من حيث هو مركَّبٌ لأجلها.

(١٦٥)

مسألة

سأل عن الحكمة في كَوْنِ[١] الجبال.

[١٦٤-ب] الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّ منافعَ الجبالِ ووضعَها على بسيط من الأرض كثيرةٌ جدًّا، ولولاها ما وُجِد نباتٌ ولا حيوانٌ على بسيط الأرض؛ وذلك أنَّ سببَ وجودِ النباتِ والحيوانِ، وبقائهما[٢] بَعْدُ هو الماءُ العذْبُ السائح على وجه الأرض. وسببُ الماءِ العذْبِ السائِح هو انعقادُ البخارِ في الجوِّ، أعني السَّحابَ وما يعرِضُ له من الانحصار بالبَرْدِ حتى يعودَ منه إمَّا مطرٌ، وإمَّا ثلْجٌ، وإمَّا بَرَدٌ. ولو أنك توهَّمتَ الجبالَ مرتفعةً عن وجه الأرض، وتخيّلْت الأرضَ كرةً مستديرةً لا نُتُوءَ ولا غَوْرَ فيها، لكان البخارُ المرتفعُ من هذه الكرةِ لا يَنْعَقِدُ في الجوِّ، ولا يَنْحصِرُ، ولا يعودُ منه ماءٌ عذْبٌ، بل كان غايةُ ذلك البخارِ أنْ يتحلَّلَ ويستحيلَ هواءً قبل أن يَتِمَّ منه ما هو سببُ عمارةِ وجهِ الأرضِ؛ وذلك لأجل أنَّ البخارَ المرتفعَ من الأرض يَحْصُلُ بين أغْوار الأرض، وبيْن الجبال التي تمنعه السَّيلَانَ، ومُطاوَعَةَ حَركةِ الفَلَكِ، وأسبابَ الرجَّة[٣] التي هي حركةُ الهواءِ. أعني أنَّ قُلَلَ الجبالِ الشَّاهقةِ تحْفَظ الهواء المحْتَقَنَ بيْن أغوارها من الحركة التي

(١) الكون هنا بمعنى الوجود.

(٢) في الأصل: «وبقاوهما».

(٣) في الأصل: «الرحة».

يوجِبُها الفَلَكُ بأسره، والكواكب فيها، وشعاعاتُها المؤثِّرةُ الملطفة التي تُوجِبُ لها السَّيَلانَ. فإذا حَصَلَ الهواء بين الجبال كذلك- كان البخارُ المرتفعُ فيه أيضًا محفوظًا من التَّبَدُّدِ والحركةِ بتحَرُّكِ الهواءِ، ولَحِقَ هذا البخارَ من بَرْد الجبالِ التي تَحْفظُه في زمان الشتاء على أنفسها ما يُجَمِّدُه ويَعْقِدُه، ثم يَعْصرُه فيعودُ ماءً مُسْتحيلًا، أو غيرَه مما يجرى مجراه.

ولولا الجبالُ لكانت هذه المياهُ المدبَّرةُ بهذا التَّدبيرِ مع ما ذكرناه لا تجري على وجه الأرض إلَّا ريثما يَهْدأُ المطر، ثم تَنْشَفُه الأرض، فكان يَعْرِضُ [١٦٥-أ] مِن ذلك أنْ يكونَ النباتُ والحيوانُ يَعْدَمُه في صميم الصيفِ، وعند الحاجةِ الشديدةِ إليه في بقائهما(١)، حتى كان لا يُوصَلُ [إليه] إلَّا كما يوصَلُ إليه في البوادي البعيدةِ من الجبالِ، أعني باحْتِفَارِ الآبار التي يَبْلُغُ عمْقُها مائة، ومائتين من الذُّرْعَان. فأمَّا الآن -معَ وجودِ الجبالِ- فإنَّ الأمطارَ والثُّلوجَ تبقى عليها، فإذا نَشِفَتْهَا في الوقت أو بعد زمانٍ، نشأت مِن أسافلها العيونُ، وسالت منها الأنهارُ والأوْدِيَةُ، وساحت على وجه الأرض مُنْصَبَّةً إلى البحار، جاريةً من الشَّمال إلى الجنوب، فإذا فَنِيَ ما اسْتفادتْه مِن الأمطار في الصّيف، لَحِقَتْهَا نَوْبَةُ الشتاء والأمطارِ، فعادت الحالُ.

والدليل على أنَّ العيونَ والأنهارَ والأوْدِيَةَ كلَّها مِن الجبال، أنك لا تَرْتَقي في نهرٍ ولا وادٍ إلَّا أفْضَى بك إلى جبل. فأما العيون فإنها لا توجَدُ إلَّا بالقرب من الجبال البتّة. وكذلك ما يُسْتَنْبَطُ من القُنِيّ، وما يجري مجراها.

فالجبال تجري من الأرض في إساحَةِ الماءِ عليها من الأمطار مجرى إسْفِنْجَةٍ أو صوفةٍ تُبَلُّ بالماءِ فتحْملُ منه شيئًا كثيرًا، ثم توضَعُ على مكان يسيل منه الماءُ قليلًا قليلًا، حتى إذا جفت أُعيد بلُّها وسَقْيُها من الماءِ؛ لتَدُومَ الرُّطوبةُ السائلةُ منها على وجه الأرض، ويصير هذا التَّدْبِيرُ سببًا لعمارة العالَمِ، ووجودِ النباتِ والحيوانِ فيه.

---

(١) في الأصل: «بقائه».

وللجبال منافعُ كثيرةٌ، إلَّا أنَّ ما ذكرْناه من أعظمِ منافعِها، فليُقْتَصَرْ عليه. ولثابتٍ[1] مقالة في منافع الجبالِ مَنْ أَحَبَّ أنْ يَسْتَقْصِيَ هذا البابَ قرأه من تلك المقالة إن شاء الله.

(١٦٦)

مسألة

لِمَ صارت الأنْفُسُ ثلاثًا في العدد؟

وهل يجوز أن تكونَ اثنتين؟

أو هل يستحيل أنْ تكون أربعًا؟

[١٦٥-ب] الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

النَّفْسُ في الحقيقة واحدةٌ، وإنما يظهر أثرها -كما قلْنا فيها فيما تقدم- بحَسَبِ قبولِ القابلِ. وإنَّما قيل إنها ثلاثٌ؛ لأنَّ مِنْ شأن الشيء الذي يَبْدَأُ أثرُه ضعيفًا ثم يَقْوَى غاية القُوَّةِ أَنْ ينقسمَ ثلاثةَ أقسام، أعني الابتداءَ، والتَّوسُّطَ، والنِّهَاية. ولمَّا كان مبدأُ أثرِ النَّفْسِ في النبات، أعني أنه يظهر فيه مَعْنًى يَقْبلُ الغذاءَ الموافِقَ، ويَنْفُضُ الفَضْلَةَ وما ليس بموافِقٍ، ويحفظُ صورتَه بالنّوع- سُمِّيَ هذا الطَّرَفُ الأولُ نفسًا نَباتِيَّة[2].

ثم لمَّا قَوِيَ هذا الأمر حتى صار يَنْتَقِلُ المتنفِّسُ لتناوُلِ غذائِه، وصارتْ له حواسٌّ وإرادةٌ، سُمِّيَتْ هذه المرْتبةُ: المتوسطةَ والحيوانيَّةَ.

ولمَّا قَوِيَ هذا الأثرُ حتى صار -مع هذه الأحوالِ- يَرْتئِي ويفكِّرُ، ويستعملُ التمييزَ

(١) هو أبو الحسن ثابت بن قرة، الفيلسوف الطبيب، كان في مبدأ أمره صيرفيًّا بحران، ثم انتقل إلى بغداد، واتصل بالمعتضد فأدخله في جملة المنجمين، وكانت ولادته سنة إحدى وعشرين ومائتين، ووفاته في سنة ثمان وثمانين ومائتين، راجع وفيات الأعيان ١/ ٢٧٨- ٢٨٠، وفهرست ابن النديم، ص ٣٨٠.

(٢) في الأصل: «نباتيًّا».

بتقْدِيمِ المقدّماتِ، واستنتاجِ النتائجِ، ثم يعملُ أعمالَهُ بحسَبِها سُمِّيَ ناطقًا، وعاقلًا، وما أشبهَ ذلك.

ولكل واحدة من هذه المراتبِ لو قُسِّمتْ- مراتبُ كثيرةٌ. إلَّا أنَّ الأوْلى في كل ما جرى هذا المجرى، أن يُقْسمَ إلى: المبدأ، والوسطِ، والنهاية، كما فُعِلَ ذلك بقُوَى الطبيعةِ، فإن الحرارةَ والبرودةَ وما جرى مجراهما إنَّما تقسم إلى ثلاث[1] مراتب، أعني الابتداءَ، والوسَطَ، والنهايةَ. وإن كانت كلُّ واحدة من هذه المراتبِ تنقسمْ أيضًا. وإذا ما تأَمَّلْتَ جميعَ القُوى وجدْتَ الأمرَ فيها جاريًا هذا المجرى.

فأمَّا قولك: هل يجوز أن تكونَ اثنتين، فهي إنما تكونُ واحدةً أوَّلًا، ثم اثنتين، ثم تستكملُ فتصيرُ ثلاثًا، وقد مضى شَرْحُ هذا.

(١٦٧)

مسألة

[١٦٦-أ] لِمَ صار البحرُ في جانب من الأرض؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

لولا حكْمَةٌ عظيمةٌ اقتضت أن يَنْحَسِرَ الماءُ عن وجه الأرض، لكان الأمرُ الطبيعيُّ يوجِبُ أنْ يكونَ الماءُ لابِسًا وجْهَ الأرض أجْمَعَه حتى تصيرَ الأرض في وسَطِه شبيهةً بِمُحِّ البيْضِ والماءُ حوْلَها شبيهًا بالبياض، والهواءُ محيطٌ بهما على ما هو موجودٌ الآن، والنَّارُ محيطَةٌ بالجميع؛ ليكُونَ الأثْقَلُ الأوّلُ بالمرْكَزِ وهو الأرض في موضعه الخاصِّ من المرْكَزِ، ويليه الماءُ الذي هو أخَفُّ من الأرضِ وأثْقَلُ من الهواءِ، ويَليهِ الهواءُ، ثم النارُ على سوم الطِّباعِ. ولكنْ لو تُرِكَتْ هذه الأشياءُ وسَوْمَهَا الطبيعيَّ، لم

(١) في الأصل: «ثلاثة».

تكُنْ على وجه الأرضِ عمارةٌ من نبات وحيوانٍ وبَشَرٍ وبهيمةٍ وطائرٍ، وبَطَلَتْ هذه الحكمةُ العجيبةُ، والنّظام الحَسَنُ؛ فلأجل ذلك خولف بين مرْكَزِ الشمسِ ومركزِ الفَلَكِ الأعْلى، فتَبعَ هذا أنْ صارت الشمسُ تَدُورُ على مرْكزٍ لها، خاصٍّ بها غيرِ الأرضِ؛ أعني أنَّ مرْكزَها خارجٌ من الأرض، ولمَّا دارَتْ على مركزِها قَرُبَتْ من ناحية [من] الأرض، وبَعُدَتْ من أُخْرى، وصارت الناحيةُ التي تَقْرُبُ منها تَحْمَى بها. ومِنْ شأْنِ الماءِ إذا حَمِيَ أن يَنْجَذِبَ إلى الجهة التي يَحْمَى فيها بالبخار. وإذا انْجَذَبَ إلى هناك انْحَسَرَ عن وجه الأرض الذي يقابلُه من الشّقِّ الذي تَبْعُدُ عنه الشمس. وإذا انْحسَرَ [عن] وجه الأرض حَدَث من الجميع كُرَةٌ واحدةٌ، أعني من الماء والأرضِ، إلّا أنَّ شِقَّ الكرةِ الجنوبيَّ الذي تَقْرُبُ الشمسُ فيه من الأرضِ مكان الماء وهو البحر، وشقَّ الكرة الشماليّ الذي تبعد عنه الشمسُ من الأرض يابسٌ تظهر فيه الأرض.

ثم وجب [١٦٦-ب] بعد ذلك أن تُنْصَبَ عليها الجبالُ؛ لِتَسْتَقيمَ الحكمةُ، وينتظمَ أمْرُ العالَمِ على ما هو به موجود.

عَزَّ مُبْدِئُ الجميع ومُنْشِئُه، وناظمُه ومُقَدِّرُه، وتبارك اسْمُه، وجَلّ جلالُه، وتقدَّستْ أسماؤه، وتعالى عمَّا يقول الظالمون عُلُوًّا كبيرًا.

(١٦٨)

مسألة

لِمَ صارت مياهُ البحر مِلحًا؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

إنَّما ذلك لأجْلِ قُرْبِ الشمسِ من سطح الماءِ، وتمكُّنِها من طَبْخِه، ومن طبيعة الماء إذا ألَحَّتْ عليه الحرارةُ بالطَّبْخِ أن يتحلَّلَ لَطِيفُه إلى البخار، ويَقْبَلَ الباقي أثرًا

من الملوحة، فإن زادت الحرارة ودامت، صار ذلك الماءُ شديد الملوحةِ، ثم انتهى في آخرِ الأمرِ إلى المرارة.

وأصحابُ الصَّنعةِ يدبِّرون ماءً لهم بالنَّارِ، ويدبِّرونه حتى يكثُرَ تردُّدُه على النَّارِ فيصير -بذلك- الماءُ حارًّا مالحًا يَضْرِبُ إلى المرارةِ.

(١٦٩)

مسألة

إذا كان المرْئيُّ لا يُدْركُ إلا بآلة، وتلك هي الحسُّ، فما تقول فيما يراه النائم؟ أَلَمْ يُدْرِكْهُ من غير حِسٍّ، ولا انْبِثَاثِ شُعَاعٍ، ولا إعْمَالِ آلةٍ؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

قد كنَّا بَيَّنَّا في مسألة الرُّؤْيا وما أَجَبْنَا به عنها ما فيهِ غِنًى عن تكلُّفِ الجوابِ عن هذه المسألةِ. ولكنَّا نَذْكُرُ جملة وهو أنَّ الحواسَّ كلها ترْتَقي إلى قوةٍ يُقَال لها الحِسُّ المشترَكُ. وهذا الحِسُّ يقبل الآثار من الحواسّ [١٦٧-أ] ويحفظُها عليها في القوَّةِ التي تُعْرف بالوهم. فإذا غاب المحسوس أحْضَرَتْ هذه القوَّةُ صورةَ ذلك المحسوسِ من الوهْم؛ سواء كان مَرْئِيًّا، أو مسموعًا، أو غيرَهُما من الصّور المحسوسات. وليس يمكنُ أن يحصُلَ في هذه القوةِ شيءٌ من الصوَر إلَّا ما قَبِلَتْهُ وأخذته من الحواسِّ.

وقد مَرَّ هذا الكلام في الموضع الذي أَذْكَرْنا به مستقصًى مع الكلام في حَدِّ المرْئيِّ وما يتبَعُه.

(١٧٠)

مسألة

لا نَخْلو في طلبنا لِعِلْمِ شيءٍ من أن نكونَ قد عَلِمْنا ذلك المطلوبَ، أو لم نعلَمْهُ.

فإن كنا قد علمناه، فلا وجه لطلبنا له والدأب من ورائه.

وإنْ كنَّا لا نعلَمُه، فمحالٌ أنْ نطلُبَ ما لا نعلَمُه، وعاد أمْرُنا فيه مِثْلَ الذي أبِقَ له عَبْدٌ لا يعرفُه وهو يطلبُه.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

لو كان طَلَبُنا للشَّيء إنَّما هو من وجهٍ واحدٍ، وذلك الوجْهُ مجهولٌ، لكان الأمرُ على ما ذكَرْتَ، لكنَّا قد تَقَدَّمْنَا قَبْلُ فشرحْنا أنَّ كلَّ مطلوبٍ يمكنُ أنْ يُبْحَثَ مِنْ أمْرِه عن أربعةِ مطالبَ: أحدُها إنِّيَّتُه، وهذا البحثُ بِهَلْ، ثم بِمَا، ثم بأيّ، ثم بِلَم. وهذه جهاتٌ لكل مطلوبٍ. فإذا عُرِفَتْ جهةٌ جُهِلَت أُخْرى. وليس يُغْنِي العلْمُ بأحدها عن الأخرى. مثالُ ذلك أنك إنْ بحثْتَ عن جرْمِ الفَلَكِ التاسع: هل له وجود؟ فتبَيَّنَ هذا المطلبُ، بَقِيَتْ الجهةُ الأخرى وهي جهةُ ما هو؛ لأنك قد عرفتَ جهةَ هل، وجهِلْتَ جهةَ ما. فإذا عرفت هذه الجهةَ بقيتْ الجهةُ الثالثةُ وهي جهةُ أيّ. وقد شرحنا هذه الجهاتِ فيما مضى، فإذا حصلت هذه بقيتْ جهة العلَّةِ القُصْوى [١٦٧-ب] أعني لِمَ. وهي البحثُ عن الشيء الذي من أجْلِه وُجِدَ على ما وُجِدَ عليه من المائيَّةِ والكيْفِيَّةِ. فإذا عُرِفت هذه الجهةُ، لمْ يَبْقَ من أمْرِه شيءٌ مجهولٌ إلَّا جزئيات الأمور التي لا نهايةَ لها. وليس يُبْحَثُ عن تلك؛ لِقلَّةِ الفائدةِ فيها. أعني أنْ تطلَبَ مساحتُها، ومبلَغُ عددِ الأجزاءِ التي تمسحها، ونسبةُ كلِّ جزءٍ إلى غيره، ووضعُه، وما أشبهَ ذلك. وهذه المطالبُ هي بَحْثُ مطلَبِ كيف وغيرِه من المقولات في أنواعِها وأشخاصِها.

وإذا عَرَفْتَ الجنسَ العاليَ، لم تطلُبْ أجزاءَه لحصول الجهة العليا؛ فقد صحَّ أنَّ المطلوبَ إنَّما هو الجهةُ المجهولةُ، لا الجهةُ المعلومةُ، وأنَّ الشيءَ الواحدَ قد يُعْلَم من جهة، ويُجْهَلُ من جهة أخرى، وزال موضعُ الشَّكِّ إنْ شاء الله.

(١٧١)

مسألة

لِمَ لا يجيء الثلج في الصيف، كما قد يجيء المطرُ فيه؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه –رحمه الله:

الفرْقُ بين حالي الثَّلجِ والمطَرِ، أنَّ البخارَ إذا ارتفع من الأرض، حمل معه جزءًا أرضيًّا. ويكونُ مقدارُ هذا الجزءِ الأرضيِّ ما يَخِفُّ مع البخار، ويتحرَّكُ معه، ويَصْعد بصُعوده كالهَبَاءَةِ التي تراها أبدًا في الهواء. فإنَّ ذلك القدْر من أجزاء الأرض لِخِفَّتِه يتحرّكُ بحركَةِ الهواءِ، ويصعدُ مع بخار الماء. فإذا اتَّفَقَ وقتَ صُعودِ هذا البخارِ أنْ يُصيبَه في الهواءِ بَرْدٌ شديدٌ حتى يَجْمُدَ– جمدَ معه الجزءُ الأرضيُّ، وثَقُلَ بما يكْتَسِبُه مِنْ انْضِمامِ البعْضِ إلى البعْضِ بالبْردِ، فأرْجَحَنَّ إلى أسفل، وهو الثَّلْجُ.

وإنْ اتفق أنْ يكونَ البرْدُ الذي يلحقُه يسيرًا لا يبلغُ أنْ يُجَمِّدَهُ عُصِرَ البخارُ عصرًا، فخرج منه الماء الذي يَقْطُرُ، وهو المطَرُ.

والدليل [١٦٨–أ] على أنَّ في الثلج جزءًا أرضيًّا القَبْضُ الذي فيه الثلج وسلامةُ المطرِ منه. وأيضًا فإنَّ في الثلج جِرْمَ البخارِ بعينِه؛ أعني الحالةَ التي ليست ماءً ولا هواءً. فإذا جَمُدَتْ تلك الحالةُ، ردت طبيعة البخار. فأمَّا المطر فلا طبيعةَ للبخار فيه، وهو ماءٌ بعينِه.

وكذلك يصيبُ آكِلَ الثَّلجِ من النَّفْخِ، والأسبابِ العارضةِ من البخار ما لا يصيبُ شاربَ ماءِ المطر.

وإذ قد وَضَحَ الفرقُ بين المطرِ والثَّلجِ، فإنَّا نقولُ في جواب مسألتِك:

إنَّ الشتاءَ يَشْتَدُّ فيه بَرْدُ الهواءِ حتى يُجَمِّدَ البخارَ الصاعِدَ إليه من الأرض فيردَّ ثلجًا.

فأما الصَّيفُ، فليس يشتدُّ فيه بَرْدُ الهواء، ولكنْ بما عَرَض فيه من البَرْدِ بقَدْرِ ما ينْعقِدُ البخارُ، ثم يَنْعَصِرُ فيجيء منه مطرٌ.

(١٧٢)

مسألة

ما الدليل على وجود الملائكة؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

أمَّا الكتابُ والسُّنَّةُ فمملوءان من ذِكْرِ الملائكةِ، وأنَّها خَلْقٌ شريفٌ لله -تعالى- ولها مراتِبُ متفاضِلةٌ. وأمَّا العقلُ فإنه يوجِبُ وجودَها[١] من طرق أنَّ العقل إذا قسمَ شيئًا وُجِدَ لا محالة إلَّا أَنْ يَمنَعَ منه محال.

وذلك أنَّ قسْمَةَ العقلِ هي الوجودُ الأوّل، والحقُّ المَحْضُ الذي لا يعْترِضُه مانعٌ، ولا تَعُوقُ عنه مادَّةٌ. فإذا قَسَم العقلُ، فقد وُجِدَ الوجودُ العقليُّ، وإذا حَصَل هذا[٢] الوجودُ تبِعَهُ الوجودُ النفسانيُّ والوجودُ الطبيعيُّ؛ لأنَّ هذين متَشَبِّهان بالعقل، مُقْتَدِيان به، تابعان له، غير مقصِّرَيْن، ولا وانِيَيْن.

(١) في الأصل: «وجوده».

(٢) في الأصل: «في هذا».

ولكنَّ الطبيعةَ تحتاج في هذا الاقتداءِ إلى حركة؛ لقُصُورِها عن الإيجاد التامِّ؛ ولذلك قيل في حَدِّ الطبيعةِ إنَّها مبدأُ حَركةٍ. ولأنَّ العقلَ [١٦٨-ب] إذا قَسَم الجوهرَ إلى الحيِّ، وغيرِ الحيِّ- قَسَم الحيَّ منه إلى الناطق، وغيرِ الناطقِ، وقَسَم الناطقَ منه إلى المائتِ وغيرِ المائتِ، فيحصُلُ من القِسْمةِ أربعةٌ وهي:

حَيٌّ ناطقٌ مائتٌ.

وحَيٌّ غيرُ ناطقٍ غيرُ مائتٍ.

وحَيٌّ ناطقٌ غيرُ مائتٍ.

وحَيٌّ غيرُ ناطقٍ مائتٍ.

والقِسْم الثالثُ همُ المُسَمَّوْنَ ملائكة، وهي مشترِكةٌ في أنها غير مائتةٍ، ومتفاضِلةٌ في النطْقِ. وبهذا التفاضُلِ صار بعضُها أقربَ إلى الله -تعالى- من بعض، وبه أيضًا صِرْنا -نحن معاشِرَ البشَرِ- متفاضلين في التقرُّب إلى الله -تعالى- والبعْدِ منه، ولأجله قيل: فلانٌ شبيهٌ بمَلَكٍ، وفلانٌ شبيهٌ بشيطان، وبسببه قيل: فلان عدوُّ الله، وبسببه قيل: فلان وليُّ الله، وفي السَّبِّ يُقال: أبْعَدَ اللهُ فلانًا ولَعَنَهُ، وقَرَّبَ اللهُ فلانًا وأدْناه.

وقد يمكن أنْ يُثْبَتَ وجودُ الملائكة من طريق آثارِها وأفعالِها الظاهرةِ في هذا العالَم. ولكنّي لما احتجْتُ في ذلك إلى مقدمات كثيرةٍ، وبَسْطٍ للكلام أَخْرُجُ به عن الشَّرْطِ الذي شرطته في أوّل هذه المسائل اقتصرتُ على ما ذكرتُه. وهو كافٍ إن شاء الله.

(١٧٣)

مسألة

وسألتَ -أيَّدَك الله- عن آلام الأطفالِ، ومَنْ لا عقْلَ له من الحيوان، وعن وجه الحكمةِ فيه.

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

أَمَّا هذه المسألةُ، فإنها تتوجَّه إلى مَنْ أَثبَتَ جميعَ الأفعالِ التي ليست للناس منسوبةً إلى الله -تعالى- ولَمْ يَعْترِفْ بأفعال الطبيعةِ، ولا بأفعالِ الأشياءِ التي هي وسائطُ بيننا وبين الله -تعالى- فإنَّ المتكلمين كالمجمِعين [١٦٩-أ] على أنَّ الحرارةَ، والإحراقَ، وسائرَ أفعالِ الطبائعِ، وما نَنْسُبُهُ نحن إلى الوسائط التي فَوَّضَ الله إليها تدبيرَ عالَمِنا من الأفلاك، والكواكبِ كلها أفعالُ الله -تعالى- بلا واسطةٍ يَتَولّاها بذاته.

وفي مُناقضةِ هؤلاء القومِ طولٌ، فإنْ أحببْتَ أن أُفْرِدَ له مقالةً أو كتابًا فعلْتُ.

فأمَّا مَنْ زعم أنَّ النَّارَ إذا جاوَرَتْ النِّفْطَ أَلْهبَتْهُ، وإذا جاوَرَتْ الماء أَسْخَنَتْهُ، وكذلك كلّ عنصر ورُكْنٍ، وكلُّ شُعاعٍ وأَثَرٍ ممتدٍّ من العُلُوِّ إلى أسْفَل، فإنه يؤثِّرُ في جميع ما يقابِلُه آثارًا مختلِفةً؛ إمَّا لاختلافِ الفَواعِلِ، وإمَّا لاختلافِ القَوابِلِ- فإنَّ هذه المسألةَ غيرُ لازمةٍ له.

وإنَّما ينبغي أنْ يُسْأَلَ مِنْ وجهٍ آخرَ لَمْ تَسْأَلْ عنه؛ فلذلك لم أَتكلَّفْ جوابَهُ.

وقد ظهر من مقدار ما أَوْمَأْت إليه جوابُ مسألتِك إن شاء الله.

(١٧٤)

مسألة

لِمَ كان صوتُ الرَّعْدِ إلى آذاننا أبْطأَ وأبْعَدَ من رُؤْيةِ البرْقِ إلى أبصارنا؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

أَمَّا البرْقُ، فإنه من استحالة الهواء إلى الإضاءةِ.

ولمَّا كان الهواءُ سريعَ القَبُولِ للضَّوْء، بل يَسْتضيءُ في غيرِ زمانٍ، وذاك أنَّ الشمسَ حين تَطْلُعُ من المَشْرِق يضيءُ منها الهواءُ في المغرب لا زَمان، وكذلك الحالُ في كلّ مضيءٍ كالنار وما أشبَهها إذا قابل الهواءَ [قَبِلَ] منه[1] الإضاءةَ بلا زمان -وكان[2] الهواءُ متَّصِلًا بأبصارنا لا واسطةَ بيننا وبينَه- وَجَبَ أنْ يكونَ إدْراكُنا [١٦٩-ب] أيضًا بلا زمان؛ ولذلك صِرْنا أيضًا ساعةَ نَفْتَحُ أبصارَنا نُدْرِكُ زُحَل[3] وسائرَ الكواكبِ الثابتةِ[4] المضيئةِ إذا لم يعترضْ في الهواء عارضٌ يَسْتُرُ أو يَحْجُبُ.

فأمَّا الرَّعْدُ فلمَّا كان أثرُه في الهواء بطريق الحركةِ والتموُّجِ لا بطريق[5] الاستحالةِ- وجب أن يكونَ وصولُه إلى أسماعنا بحسب حركتِه في السُّرعةِ والإبطاءِ، وذاك أن الصَّوتَ الذي هو اقتِراعٌ في الهواءِ يموِّجُ ما يليه من الهواء كما يُموِّجُ الحَجَرُ الجزء الذي يليه من الماء إذا صُكَّ به، ثم يَتْبَعُ ذلك أن يُموِّجَ أيضًا بعضُ الماء بعضًا، وبَعضُ الهواءِ بعضًا على طريق المُدافَعةِ بيْن الأجزاءِ إذا كانت متَّصِلةً.

فكما أنَّ جانبَ الغَديرِ إذا تموَّجَ حرَّكَ ما يليه في زمان، ثم ما يلي ما يليه إلى أن ينتهيَ إلى الجانب الأقصى منه، حتى تصيرَ بينهما مُدَّةٌ وزمانٌ على قَدْرِ اتساعِ سَطْحِ الماء، فكذلك حالُ الهواء، إذا اقتَرَعَ فيه الجسمُ الصلْبُ حرَّكَ ما يليه من الهواء، وتموَّجَ به، ثم حرَّكَ هذا الجزءُ ما يليه في زمان بَعْدَ زمانٍ حتى ينتهي إلى الجزء الذي يلي آذانَنا فنُحِسُّ به؛ ولذلك صار صوت وَقْعِ الحجرِ على الحجرِ إذا لَمَحَ الإنسان مُحَرِّكَهُ من بعيد، يصلُ إلى أسماعِنا بَعْدَ زمانٍ من رُؤيتِنا إياه. وكذلك حالُنا إذا رأيْنا

(١) زيادة اقتضاها السياق.

(٢) معطوف على «كان الهواء سريع».

(٣) زحل من الكواكب السيارة وهي: زحل، والمشتري، والمريخ، والشمس والزهرة، وعطارد والقمر، وهي المعروفة إذ ذاك.

(٤) الكواكب الثابتة: هي النجوم كلها ما خلا الكواكب السيارة، وسميت ثابتة؛ لأنها تحفظ أبعادها على نظام واحد ولا تسير عرضًا، راجع مفاتيح العلوم، ص ١٢٣.

(٥) في الأصل: «بلا طريق».

القَصَّارَ[1] مِن بعيد على طرَفِ وادٍ، فإننا نرى حركةَ يدِه، وإلَاحَتَهُ بالثَّوب[2] حين رفْعِه وضرْبِه الحجرَ قبل أن نسمعَ صوْتَ ذلك الوقْعِ بزمان.

فهذه بعينها حالُ البرْقِ والرَّعْدِ؛ لأنَّ السَّحابَ يصْطَكُّ بعضُه ببعض فيَنْقَدِح من ذلك الاصْطِكاكِ ما ينقدِحُ من كلِّ جِسْمين إذا اصْطَكَّا بقوَّة شديدةٍ، ويخرجُ [١٧٠-أ] أيضًا [من] بينهما صوتٌ.

وهما جميعًا -أعني البرْقَ والرَّعْدَ- يحدثان معًا في حالٍ واحدة؛ إذْ كان سببُهما جميعًا الصَّكُّ والقَرْعُ، أعني حركةَ الجسمِ الصَّلبِ [و] قَرْعَ بعضِه ببعْضٍ كحال المِقْدَحَةِ والحجرِ، إلَّا أنَّ البَرْقَ يضيءُ منه الهواءُ بالاستحالةِ التي تكونُ بلا زمان فَنُحِسُّه في الوقت.

فأمَّا الرَّعْدُ فيتَمَوَّجُ منه الهواء الذي يلي السَّحابَ المُصْطَكُّ، ثم يَتَمَوَّجُ أيضًا ما يليه، ويَسْرِي في الجزْءِ بعد الجزءِ، إلى أن ينتهيَ إلى الهواء الذي يلي أسْماعَنَا في زمان، فَنُحِسُّ به حينئذٍ.

(١٧٥)

مسألة

إذا كان الإنسانُ على مذْهبٍ من المذاهب، ثم يَنْتَقِلُ عنه لخَطَأ يَتَبَيَّنُه، فما تُنْكِرُ أنْ ينتقلَ عن المذهب الثاني مثْلَ انتقالِه عن الأوَّلِ، ويستمرُّ ذلك به في جميع المذاهبِ، حتى لا يصحَّ له مذهبٌ، ولا يضِحَ له حقٌّ؟

الجواب

قال أبو علي مسكويه -رحمه الله:

(١) في اللسان: «قصر الثوب قصارة، عن سيبويه، وقصره: كلاهما: حوره ودقه، ومنه سُمِّي القصار».

(٢) في اللسان: «وألاح بثوبه ولوح: أخذ طرفه بيده من مكان بعيد، ثم أداره ولمع به ليريه من يحب أن يراه. وكل من لمع بشيء وأظهره فقد لاح به وألاح».

لو كانت الإقناعاتُ ومراتبُها متساويةً في جميع الآراء، لما أنكرْتُ ما ذكرْته، ولكني وجدْتُ مراتبَ الأدِلَّةِ والإقناعاتِ فيها متفاوتةً؛ فمنها ما يُسَمَّى يقينًا، ومنها ما يُسمَّى دليلًا وقياسًا إقناعيًّا بحسب مقدمات ذلك القياس، ومنها ما يُسمَّى ظنًّا وتَخَيُّلًا، وما أَشْبَهَ ذلك- فأنكرْتُ أنْ تَسْتَوِيَ الأحوالُ في الآراء مع تفاوُتِ القياساتِ الموضوعةِ فيها. فمن ذلك أن القياسَ إذا كان برهانِيًّا وهو أنْ تكونَ مقدماتُه مأخوذةٌ من أمورٍ ضروريةٍ، وكان تركيبُها صحيحًا- حدثت منه نتيجةٌ يقينيةٌ لا يعترضُها شكٌّ، ولا يجوز أنْ ينتقلَ عنه، ولا يَسُوغُ فيه خطأٌ، وكذلك[1] [١٧٠-ب].

* * *

الذي امتد لي بها -فأَثَرُ الحرارةِ في المبدأ يكون ضعيفًا لكثرة المادة ومُقَاوَمَتِها، فإذا قَويت الحرارة بالتدريج وانتهت إلى غاية أمرها- كان زمانُ الشباب، وكأَنَّه صُعُود وحالٌ نشأ حتى ينتهي، ثم يقفُ وقفة، كما يَعْرِضُ في جميع الحركات الطبيعية، ثم يَنْحطُّ وهو زمان التَّكَهُّلِ، فلا يزال إلى نقصان حتى يفنى فناءً طبيعيًّا كما وصفنا، وهو زمان الشيخوخة والهرم، وقد كان في زمان «جالينوس» من ظن ما ظننته حتى حكاه عنه، وذكر أنه بُلِيَ بمرض طويل أضحك منه من كان حفِظَ عليه مذهبه. [١٨٠-أ].

(١) بهذه الكلمة انتهت لوحة [١٧٠-ب] ولما ينته الجواب عن المسألة، وأول الكلام في الصفحة الأخيرة من الكتاب لا يتسق وما قبله، ولا يتفق وموضوع الجواب، وهو نهاية لوحة [١٨٠-أ] أو صفحة ٣٣٩، ولا ندري على وجه التحقيق مقدار الأوراق أو الصفحات المفقودة من هذه النسخة الوحيدة، وإن كنا ندري على وجه التقريب أن المسائل الموجودة فيها لا تزيد على خمس مسائل، ولعل ظهور هذه الطبعة يكشف لنا عن هذه الأوراق المفقودة، والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله.

هذا آخر ما سألت في «الهوامل».

وقد سلكتُ في الجواب عن جميعها المسلكَ الذي اخترتَه

واقْترحتَه من الاختصار والإيماءِ إلى النُّكَتِ،

والإحالةِ -فيما يحتاج إلى شرح- إلى مَظَانِّه من الكتب.

نفعكَ الله بها، وعلَّمك ما فيه خير الدارين بمنِّه ولطْفِه.

الحمد لله رب العالمين

وصلواته على رسوله محمد وآله أجمعين.

فهارس الكتاب

فهرس الأعلام

فهرس القوافي

فهرس الأمم والفرق والجماعات

فهرس البلدان

فهرس الكتب

فهرس المسائل

٧٣ – مسألة ١٩٦

لِمَ اعتقد الناس في القصير ومن لا لحية له أنه خبيث وداهية؟ ولم يعتقد والعقل والحصافة فيمن كان طويل اللحية، مديد القامة؟ ولم رأوا خفة العارضين من السعادة؟

٧٤ – مسألة ١٩٧

لِمَ سهل الموت على المعذب مع علمه أن العدم لا حياة معه، وليس بموجود فيه وأن الأذى –وإن اشتد– فإنه مقرون بالحياة العزيزة، وما الذي سهل عليه العدم؟ وما الشيء المنتصب لقلبه؟ وهل هذا الاختيار منه بعقل أو فساد مزاج؟

٧٥ – مسألة ١٩٨

لِمَ ذم الإنسان ما لم ينله، ولِمَ عادى الناس ما جهلوا، ولِمَ لمْ يحبوه ويطلبوه ويفقهوه حتى تزول العداوة؟

٧٦ – مسألة ٢٠٠

لِمَ كان الإنسان إذا أراد أن يتخذ عدة أعداء في ساعة واحدة قدر على ذلك، وإذا قصد اتخاذ صديق واحد لم يستطع ذلك إلا بزمان واجتهاد؟

٧٧ – مسألة ٢٠١

ما الذي حرك الزنديق والدهري على الخير وإيثار الجميل، وهو لا يرجو ثوابًا ولا ينتظر مآبًا ولا يخاف حسابًا؟ وهل الباعث له على ذلك رغبته في الحمد وخوفه من السيف، وهل في ذلك ما يشير إلى توحيد الله؟

٧٨ – مسألة ٢٠٢

كيف يهون على بعض الناس أن يجعل نفسه ضحكة، أو مخنثًا مغنيًّا لعابًا، ولعله من بيت ظاهر الشرف، وربما لم يعد عليه ذلك بنفع مادي؟

٧٩ – مسألة ٢٠٣

ما السبب في محبة الإنسان الرياسة؟ ومن أين ورث هذا الخلق؟ واي شيء رمزت الطبيعة به؟ ولم أفرط بعضهم في طلبها؟ وهل من ذلك امتعاض بعض الناس من ترتيب العنوان إذا كاتب أو كوتب؟

٨٠ – مسألة ٢٠٦

ما السبب في تشريف من كان له أب أو جد منظور إليه دون تشريف من كان ابنه كذلك؟

١٠٦ - مسألة ٢٦٠

لِمَ عظم ندم الإنسان على ما قصر فيه من إكرام الفاضل وتعظيمه، واقتباس الحكمة منه بعد فقده؟ ولِمَ كان يعرض له الزهد فيه مع التمكن منه والانقطاع إليه، وقد كان في الوقت الأول أفرغ قلبًا وأوسع مذهبًا؟

١٠٧ - مسألة ٢٦١

لِمَ انتسبت العرب والعجم في مواقف الحروب وأيام الهياج إلى الآباء والأجداد، والأيام المشهورة والأفعال المذكورة؟ وما الذي حرك أحدهم حتى ثار وتقدم، وبارز وأقدم؟ وربما سمع في ذلك الوقت بيتًا أو تذكر مثلًا أو رأى من دونه يفعل فوق ما يفعله فتأتيه الأنفة، فتقوده إلى مباشرة حتفه؟ ما هذه الغرائب المبثوثة، والعجائب المدفونة في هذا الخلق عن هذا الخلق؟

١٠٨ - مسألة ٢٦٣

ما السبب في أن الناس يقولون: هذا الهواء أطيب من ذاك الهواء، وذلك الماء أعذب من ذلك الماء، وطين مكان كذا أنعم من طين مكان كذا؟ ثم لا يقولون في قياس هذا: بلد كذا ناره أجود، وأشد حرًّا وإحراقًا، وأعظم لهيبًا؟

١٠٩ - مسألة ٢٦٤

لِمَ كان فرح الإنسان بنيل ما لم يحتسبه ويتوقعه أكثر من فرحه بدرك ما طلب ولحوق ما زاول؟

١١٠ - مسألة ٢٦٦

لِمَ صار البنيان إذا لم يسكنه الناس تداعى عن قرب، وما هكذا هو إذا سكن واختلف إليه؟

١١١ - مسألة ٢٦٧

لِمَ صار الكريم الماجد الشجاع يلد اللئيم الساقط الوغد؟ وهذا يلد ذاك؟

١١٢ - مسألة ٢٦٨

لِمَ إذا كان الإنسان بعيدًا عن وطنه يكون أخمد شوقًا، وأقل قلقًا، حتى إذا دنت الديار من الديار وقوي الطمع في الجوار نفد الصبر وذهب القرار؟ وهل هذا معنى يعم أو يخص؟ وما علته وهل له علة؟

١١٣ - مسألة ٢٧٠

لِمَ قيل: الرأي نائم والهوى يقظان، ولذلك غلب الهوى الرأي؟ وما معنى قول

الآخر: العقل صديق مقطوع، والهوى عدو متبوع؟ وما سبب هذه الصداقة مع هذا العقوق؟ وما سبب تلك العداوة مع تلك المتابعة؟

١١٤ - مسألة ٢٧١

عاب أبو هاشم المتكلم المنطق فقال: هل المنطق إلا في وزن مفعل من النطق؟ فهل أنصف أم قال ما لا يجوز أن يسمع منه؟ فإن البيان عن هذا القدر يأتي على كنائن العلم، ويوضح طرق الحكمة.

١١٥ - مسألة ٢٧٢

ما العلة في أن العرب تؤنث الشمس وتذكر القمر؟ وأي معنى عنوا بهذا الإطباق؟ فإنه إن خلا من العلة جرى مجرى الاصطلاح على غير غرض مقصود.

١١٦ - مسألة ٢٧٣

هل يجوز لإنسان أن يعي العلوم كلها على افتنانها وطرقها، واختلاف اللغات بها، والعبارات عنها؟ فإن كان يجوز فهل يجب؟ وإن وجب فهل يوجد، وإن وجد فهل عرف؟ وإن كان يجوز فما وجه جوازه؟ وإن كان يستحيل فما وجه استحالته؟

١١٧ - مسألة ٢٧٥

ما السبب في غضب الصارف على المصروف؟ وما غضب الجلاد والسياف؟

١١٨ - مسألة ٢٧٦

لِمَ كان اليتم في الناس من قبل الأب، وفي سائر الحيوان من قبل الأم؟

١١٩ - مسألة ٢٧٧

قال المأمون: إني لأعجب من أمري؛ أدبر آفاق الأرض وأعجز عن رقعة -يعني الشطرنج- وهذا معنى شائع في الناس، فما السبب فيه؟ فإنه إنما عجب من خفاء السبب.

١٢٠ - مسألة ٢٧٨

ما السبب في استيحاش الإنسان من نقل كنيته أو اسمه؟ وكيف صار بعض الناس يمقت الشيء لاسمه دون عينه؟ أو للقبه دون جوهره؟ وما النفور الذي يسرع إلى النفس من النبز واللقب؟ وما السكون الذي يرد على النفس من النعت؟ وما هما إلا متقاربان في الظاهر، متدانيان في الوهم؟

١٢١ - مسألة ٢٨٠

لِمَ صار صاحب الهم، ومن غلب عليه الفكر في ملم يولع بمس لحيته، وربما نكت

١٣١ - مسألة ٢٩٥

قال بعض المتكلمين: قد علمنا يقينًا أنه لا يجوز أن يتفق أن يمس أهل محلة واحدة لحاهم في ساعة واحدة، وفصل واحد، وحال واحدة، وإن جاز هذا فهل يجوز أن يتفق في أهل بلدة؛ وإن جاز فهل يجوز في جميع من في العالم، وإن كان لا يجوز أن يتفق هذا فما علته؟

١٣٢ - مسألة ٢٩٧

سئل بعض العلماء بالنحو واللغة فقيل له: «أيستمر القياس في جميع ما يذهب إليه في الألفاظ؟ فقال: لا. فقال السائل: فينكسر القياس في جميع ذلك؟ فقال: لا. فقيل له: فما السبب؟ فقال: لا أدري.

١٣٣ - مسألة ٢٩٨

هل خلق الله العالم لعلة أو لغير علة؟ فإن كان لعلة فما هي؟ وإن كان لغير علة فما هي الحجة؟

١٣٤ - مسألة ٢٩٩

لِمَ يضيق الإنسان في الراحة إذا توالت عليه، وفي النعمة إذا حالفته؟

١٣٥ - مسألة ٣٠٠

لِمَ صار بعض الأشياء تمامه أن يكون غضًّا طريًّا، ولا يستحسن ولا يستطاب إلا كذلك؟ وبعض الأشياء لا يختار ولا يستحسن إلا إذا كان عتيقًا قديمًا؟ ولم لم تكن الأشياء كلها على وجه واحد عند الناس؟ وما السبب في انقسامها على هذين الوجهين؟

١٣٦ - مسألة ٣٠١

لِمَ صار الإنسان إذا صام أو صلى زائدًا على الفرض المشترك فيه حقر غيره وتكبر حتى كأنه صاحب الوحي، أو الواثق بالمغفرة، والمنفرد بالجنة؟ وهو مع ذلك يعلم أن العمل معرض للآفات التي تحبطه وتجعله هباء منثورًا؟

١٣٧ - مسألة ٣٠٣

حكى أبو حيان حكاية طويلة جرت بين الرشيد وإسحاق الموصلي عن حاله مع الفضل بن يحيى البرمكي، وجعفر بن يحيى؟ فقال: إن الفضل يلقاه بوجه طلق ولا يبره، وجعفر لا يلتفت إليه بطرف، ولا ينعم له بحرف، ولكنه يجزل له العطاء. فقال له: فأيهما آثر عندك، وفعل أيهما من نفسك أوقع؟ فقال: فعل الفضل. وعقب أبو

حيان على الحكاية بقوله: «وموضع المسألة فيها: ما السبب في تشريف إسحاق فعل الفضل دون فعل جعفر؟ والفضلا مبذوله عرض لا بقاء له ولا منفعة به؟ ومبذول جعفر له بقاء، والحاجة إليه ماسة والرغبات به منوطة والآمال إليه مصروفة؟ والدليل على ذلك أنك لا تجد طالبًا في الدنيا لبشر رجل، ولا ضاربًا في الأرض لبشاشة إنسان، وأنت ترى البر والبحر مترعين بمنتجعي المال وأبناء السؤال، وخدم الآمال عند الرجال؟».

١٣٨ – مسألة ٣٠٦

ما بال خاصة الملك والمقربين إليه لا يجري من ذكره على ألسنتهم مثل ما يجري على ألسنة الأباعد كالبوابين، فإنك تجد هؤلاء وأمثالهم يكثرون من ذكره، والإشارة إليه والتكذب عليه؟

١٣٩ – مسألة ٣٠٧

ما الشبهة التي عرضت لابن سالم البصري فيما تفرد به من مقالته حين زعم أن الله لم يزل ناظرًا إلى الدنيا رائيًا لها، مدركًا وهي معدومة؟ فما وجه باطله إن كان قد أبطل؟ وما وجه الحق فيه إن كان حقق؟

١٤٠ – مسألة ٣٠٩

حدثني عن ولوع الشاعر بالطيف وتشبيبه واستهتاره بذكره.

١٤١ – مسألة ٣٠٩

ما السبب في ترفع الإنسان عن التنبيه على نفسه بنشر فضله وعرض حاله، وإثبات اسمه، وأشاعة نعته؟ وليس بعد هذا إلا إثبات الخمول، والخمول عدمًا، وهو إلى النقص ما هو؛ لأن الخامل مجهول، والمجهول نقيض المعدوم، ولا تباري في المعدوم، ولا تماري في الموجود.

١٤٢ – مسألة ٣١١

عن النثر والنظم ومرتبة كل واحد منهما، ومزية أحدهما، ونسبة هذا إلى هذا، وطبقات الناس فيهما.

١٤٣ – مسألة ٣١٢

لِمَ صار الحظر يثقل على الإنسان؟ وكذا الأمر إذا ورد أخذ بالمخنق وسد الكظم، وقد علمت أن نظام العالم يقتضي الأمر والنهي، ولا يتمان إلا بآمر وناهٍ، ومأمور ومنهي؟